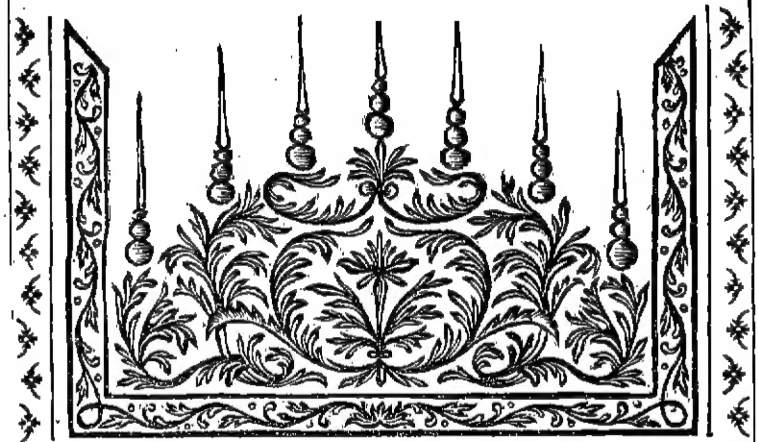


## الجلد الثانى من حاشية الفاضل الازميرى على مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم

(تذنيب) قدجرت العادة بالبحث عن معانى بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة و بعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا مايسمى الجميع حروفا تغليبا اوتشبيها للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للعرف على مطلق الكلمة (من حروف المعانى) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها لمعان تتميز بها عن حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصدبها الاستفهام اوالنداء فهى من حروف المعانى والا فهى من حروف المبانى

(قوله يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها) مثل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير الموطوءة والمراد بالشطر البعض مطلقا لا النصف (قوله فى البناء وعدم الاستقلال) فيه اشارة الى ان المراد بالحروف ههنا حروف المعانى لا المبانى لان البناء من خواص حروف المعانى لا المبانى وكذا عدم الاستقلال فى المعنى اذ لاغرض لحروف المبانى سوى التركيب (قوله والاول اوجه) اى التغليب اوجه من التشبيه لما فى التشبيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ الحروف قيل فيه بحث لان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان المغلب معنى حقيقى للفظ والمغلب عليه معنى مجازى واجيب بان الكل معنى مجازى اللفظ لم يوضع للكل فلا جمع ورد بانه حينئذ يلزم ان لايوجد الجمع فى شئ من المواضع لجريان هذه العلة فى كل صور الجمع ودفع بان الجمع انما يلزم اذا اريد كل من المعنيين باللفظ وفى صورة التغليب اريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقى والمجازى ولم يستعمل اللفظ فى واحد منهما بل فى المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك فى جميع المعانى الحقيقية والمجازية لجواز ان لايكون هنالك ارتباط بجعلها معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة واحدة فى استعمالات اللفظ (قوله

سميت

سميت بها ) اى بحروف المعانى (قوله اذا قصد بها الاستفهام ) اى قصد بها الواضع لا المستعمل على مايشعر به قوله لان وضعها لمعان تميز بها عن حروف المبانى (قوله فالواو لمطلق الجمع ) معنى المطلق ههنا على ما ذكره الرضى انه يحتمل ان يكون الفعل حصل من كليهما فى زمان واحد وان يكون حصل من زيد اولا ومن عمرو ثانيا وان يكون حصل من عمرو اولا ومن زيد ثانيا فهذه احتمالات عقلية لا دليل فى الواو على شئ منها فعلى هذا يكون قوله بلا دلالة على مقارنة وترتيب بيانا للاطلاق بعد تفسيره بتشريك الامرين او الامور فى الثبوت اوفى الحكم اوفى الذات كما لايخفى ثم ما ذكره الرضى من الاحتمالات الثلاثة يجرى فى كل من التشريك فى الثبوت والتشريك فى الحكم والتشريك فى الذات ثم التشريك فى الثبوت يكون فيما كان العطف بين الجملتين والتشريك فى الحكم والذات يكون فيما اذا كان العطف بين المفردين (قوله كما نقل عن الشافعى ) ولهذا قالوا الترتيب واجب فى حق اعضاء الوضوء لاقتضاء الواو فى آية الوضوء الترتيب والمشهور انهم استدلوا على وجوب الترتيب بالفاء المذكور فيها قلنا الواو لمطلق الجمع بلا دلالة على الترتيب والفاء دخل على الجملة التى لا ترتيب بين اجزائها فيفيد تعقيب هذه الجملة للقيام الى الصلاة ونحن نقول به وكلامنا فى ترتيب الاجزاء ولا دليل عليه (قوله واستدلوا عليه بوجوه ) الاول النقل عن ائمة اللغة قال سيبويه النقل عن ائمة اللغة حجة فى اللغويات الثانى استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وجاءنى زيد وعمرو قبله او بعده وامثالها الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان على المقارنة والترتيب بالاجماع فكذا جاءنى رجل وامرأة وكذا الواو بين الاسماء المتحدة لا يدل على المقارنة والترتيب مثل مسلمون فكذا بين الاسماء المختلفة نحو جاءنى زيد وعمرو وبكر والمراد بالاتحاد ههنا هو الاتحاد الظاهرى الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز اى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى عليك ان هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة وانما ينفى

(فالواو لمطلق الجمع ) اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو اوفى حكم نحو قام زيد وعمرو اوفى ذات نحو قام وقعد زيد (بلا دلالة على مقارنة) اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى الامامين (ولا ) دلالة على ( ترتيب ) اى تاخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى ونسب الى ابى حنيفة واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول بقوله (للنقل) عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثانى بقوله ( والاستقراء ) اى استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلاث عندهما فى قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال ( فوقوع الثلاث عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ) ليس لدلالته على المقارنة بل (لان زمانه ) اى زمان وقوع الطلاق هو ( زمان وجود الشرط ) ولا تفريق فى ذلك الزمان

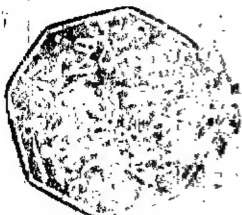
وانما التفريق (فى ازمنة التعليق لا) فى ازمنة (التطليق) حتى يتعدد الطلاق بتفرق ازمنة التطليق فان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا (كما اذا كرر الشرطية) بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت فانت طالق ثلاث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا ههنا (اوقدم الاجزئة) بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلاث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار حيث تعلق بها الاجزئة المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابى حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع الواحدة عنده) فى الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان الوقوع) اى وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاول فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاول والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزئة بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه

الترتيب الا ان المقصود الاهم نفى الترتيب (قوله لغير الموطوءة) اى لغير المدخول بها انما قيد بعدم الدخول لان فى المدخول بها يقع الثلاث بالاتفاق لان صريح الطلاق فيها يكون رجعيا ويلزمها العدة فيصادف الاخيران المحل واما فى غير المدخول بها فهو يفيد البينونة ولاعدة لها فلا يصادفان المحل (قوله ثلاث مرات) ظرف لقوله يقال تحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما فى الكاملة تكميلا للناقصة وفى الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره فى الناقصة فيصير بمنزلة ان دخلت الدار انت طالق ان دخلت الدار انت طالق ففى هذه الصورة يقع الثلاث عند وجود الشرط اتفاقا فكذا فيما نحن فيه (قوله استدلالا بوقوع الواحدة عنده فى الصورة المذكورة) واستدل بعضهم على انها للترتيب بوقوع الواحدة عند علمائنا الثلاثة فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها منجزا انت طالق وطالق وطالق فانها تبين بواحدة عندهم فلو لم تكن الواو للترتيب لوقع الثلاث كما ذهب اليه الشافعى فى قوله القديم ومالك واحمد فان عندهم تطلق ثلاثا بافادة الواو المقارنة دون الترتيب قلنا لا نسلم ان عدم وقوع الثانية لكون الواو للترتيب بل لما ذكر من انها بانت بالاول ولاعدة لها فلا يصادف الثانى والثالث المحل فيلغو (قوله اراد ان يدفعه ايضا) هذا دفع بطريق الحل وقد يدفع بالمنع والنقض ايضا اما المنع فيما ذكرنا فى قول الامامين واما النقض فلانها لو كانت للترتيب لما اتفقوا على وقوع الثلاث فى انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط (قوله كالتعليق فانه ايضا على التعاقب) فصار هذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به ولا يخفى عليك ان الضمير المنصوب راجع الى الوقوع لا الى التعليق والا لزم جعل المقيس عليه وهو التعليق مقيسا وهو باطل فالاولى ترك هذا البيان لعدم الاحتياج اليه (قوله فيحصل بها التعليق) الباء بمعنى فى كما فى جلست بالمسجد فلا يرد ما يتوهم من انه يلزم كون مجموع الشرط والجزاء معلقا بالشرط ولقائل ان يقول ان انفهام تعليق المجموع بالشرط من الباء على تقدير كونه للسببية ممنوع لان سببية المجموع للتعليق قد تكون بكون بعض اجزائه معلقا والبعض الاخر معلقا عليه (قوله كالمنجز عند وقوعه) قيل لا نسلم صحة اعتبار المعلق بالمنجز مطلقا الا ترى ان من قال لامرأته التى لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت الدار تطلق ثلاثا فلو نجز بهذا اللفظ قبل الدخول لم يقع الا واحدة واجيب بانه يصح اعتبار المعلق بالمنجز لان الواو للعطف المطلق

وهذا

وهذا لا يختلف بالتنجيز والتعليق واما اختلاف الحكم فى المثال المذكور فلان
لا بل لاستدراك العطف باقامة الثانى مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد
ما تعلق الاول بالشرط فيتعلق الاثنان بالشرط بلا واسطة كالاول فصار كانه
اعاد الشرط فى حق الثنتين عملا بموجب لا بل بخلاف ما اذا نجز بقوله لانها
بانت بالاول ولم يصح التكلم بالثنتين لعدم المحل (قوله بخلاف صورة التكرار اه)
فيه وفى تاليه اشارة الى ترجيح قول ابى حنيفة فى المسئلة المذكورة قال شمس
الائمة ما قاله ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا
عند وجود الشرط وثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند
وجود الشرط وقوعا ابتناء الوقوع على هذا التكلم لكن ميل فخر الاسلام الى قول
الامامين حيث ذكر قولهما بعد قول ابى حنيفة ثم ذكر جوابهما عن قول ابى
حنيفة على خلاف ما ذكره المصنف حيث قال قال ابو حنيفة موجب الواو
الافتراق لان الثانى اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين والاول بلا واسطة
فلا يتغير هذا الاصل بالواو لانها لا تتعرض للقران وقالا موجبه الاجتماع
والاتحاد لان الثانى جملة ناقصة فيشارك الاول انتهى يعنى ان الثانية جملة
ناقصة فيشارك الاولى فيما تمت به فشاركها فى الشرط فصار الشرط شرطا
للثانية ايضا لتصير كاملة به وكانه تعلق الثانية بالشرط كتعلق الاولى به بغير واسطة
وترتيب فنزلت الثانية والثالثة عند نزول الاولى بلا ترتيب اذ لم يكن بين الاجزية
ما يوجب الترتيب فان الواو لا توجبه فصار ذلك كتكرار الشرط وكتقديم الجزاء
ثم ذكر جوابهما عن قول ابى حنيفة حيث قال وهو فى الحال تكلم بالطلاق
وليس بطلاق فصح التحصيل والترتيب فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا كما اذا حصل
التعليق بشروط تخللها ازمنة كثيرة فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب
الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لانها لا تتعرض للترتيب لا بمخالفة ولا توجبه فلا يترك
المقيد بالمطلق انتهى يعنى سلمنا ان الثانى تعلق بواسطة فتعليقه فى الحال انما هو
تكلم بالطلاق وليس بطلاق فيصح تحصيل كونه بالواسطة والترتيب فى التكلم
بان يجعل الثانى مرتبا على الاول فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا كما اذا حصل
التعليق بشروط تخللها ازمنة مثل ان يقول ان دخلت الدار فانت طالق ثم بعد
زمان يقول ان دخلت الدار فانت طالق فان هذا لا يوجب الترتيب فى الوقوع
واذا ثبت ان موجب الكلام الاجتماع والاتحاد لم يتغير بالواو لانها لا تتعرض
للترتيب لا بمخالفة ولا توجبه فلا يترك المقيد اى موجب الكلام الذى نفسه

وفى المنجزتين بالاولى فلا تصادف
الثانية والثالثة المحل وكذا المعلق اذا وقع
(بخلاف) صورة (التكرار) التى
اوردناها مقيسا عليها



فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الآخر فى هذه الصورة واما فى محل النزاع فيتعلق الثانى بواسطة الاول والثالث بواسطة الثانى كما عرفت فافترقا (و) بخلاف صورة (التقديم) ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى آخر الكلام مايغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم تعاقب فى الوقوع (وهى) اى الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل ان يقع خبر المبتدأ اوجزاء للشرط اوصفة لموصوف اونحو ذلك (تفيد) الواو حينئذ (الجمع) بينهما (فى) ذلك (التعلق).

الاجتماع بالمطلق الذى هو الواو وميل القاضى ابى زيد الى قول الامامين ايضا (قوله فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة) قيل ان انتفاء الواسطة فى التعلق لايوجب المقارنة بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب قطعى لانه اذا تكلم بكل منها يحصل التعليق لاستقلالها ولاشك فى كون التكلم على سبيل التعاقب والترتيب فيها ضمنى فاذا اعتبر الضمنى فالصريح اولى واجيب بانه اذا انتفى الواسطة يكون كل واحد من التعليق مستقلا ويكون التفريق فى ازمنة التعليق لافى ازمنة التطليق بخلاف ما اذا تحققت الواسطة لان تعليق الثانى حينئذ يكون بواسطة الاول ولاتعدد فيه لاحكما ولاحقيقة لانه يمكن ان تتعلق اجزية كثيرة بشرط متحد فيتعلق وطالق بعين الشرط الاول لابتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا كما زعم ابو يوسف ومحمد واذا كان تعليق الثانى والثالث تابعا للاول كان الوقوع ايضا تابعا له (قوله الواو اذا دخلت بين الشيئين آه) يعنى ان الجملة اذا عطفت على جملة اخرى بالواو فلا يخلو اما ان تكون الجملة المعطوفة تامة اوناقصة فان كانت ناقصة فالاصل مشاركتها للاولى فيما تمت به الاولى بعينه كما فى قول الزوج ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فان الجملة الثانية المعطوفة لكونها ناقصة مفتقرة الى ضم شئ تتم به وذلك الشئ لايكون غير ما تمت به الاولى لعدم مايدل عليه وما تتم به الاولى لايخلو اما ان يكون بعينه بلا تقدير او بقدر معادا مرة اخرى لاسبيل الى الثانى لانه انما يصار اليه عند استحالة الاشتراك كما فى قولك جاءنى زيد وعمرو فانه يقدر جاءنى معادا مرة اخرى لاستحالة تصور الاشتراك فى مجئ واحد لان العرض الواحد لايمكن ان يقوم بمحلين واما اذا لم تمتنع الشركة فيما تمت به الاولى فلا يقدر معادا بل يشتركان فيه لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولاضرورة عند عدم امتناع الاشتراك لانها ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تمت به الاولى فلا يصار الى الاعلى وهو التقدير معادا لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فتتعلق الثانية بعين الشرط الذى تم به الاولى ولايقتضى العطف تفرد الثانية بالشرط بتقديره معادا لعدم الحاجة اليه وفائدته تظهر فيمن قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فانه يمين واحدة حتى لايقع الا طلقة واحدة قبل دخول الدار بالتعليق ولو كان الشرط معادا مقدرا لوقعت طلقتان بمقتضى كلما لكونهما حينئذ يمينين وكذا لو قال انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بدخول الدار

الثانية تلك الطلقة الاولى المتعلقة بدخول الدار حتى لو دخلتهما لا تطلق الا واحدة ولو كان انت طالق معادا مقدرا طلقت ثنتين ولا يرد عليه مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت الشركة فى الخبر الاول بل جعل الخبر الاول معادا حتى طلقت الثانية ثلاثا ايضا على ما صرحوا به ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة منهما ثنتين لانقسام الثلاث عليهما كما لو قال لفلان وفلان على الف ولفلان بجعل الالف منقسما عليهما كما فى الجامع الكبير لانا نقول تعذر هنا الشركة لان فى تنصيص الزوج على الثلاث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك فجعل الخبر الاول معادا ضرورة وان كانت الجملة المعطوفة تامة لم تشارك الاولى فى الخبر كقول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فان المرأة الثانية لم تطلق الا واحدة لا ثلاثا والا لم يذكر طالق الثانى بل انما تشاركها فى الحصول وثبوت مضمونهما فقط من غير اعتبار خصوصية الاولى لان الشركة فى الخبر انما هى لاحتياج الجملة الثانية الى الاولى لعدم افادتها بدونها الا لمجرد العطف فاذا كان الكلام الثانى مفيدا بنفسه لم يتحقق الافتقار الذى هو دليل الشركة ولهذا سمى بعضهم هذه الواو واو الابتداء وبعضهم واو النظم وبعضهم واو الاستيناف وقال فخر الاسلام هذه التسمية كلها فضول من الكلام بل الواو للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة فى الخبر ليست لمجرد العطف بل لافتقار الكلام الثانى اذا كان ناقصا ولم يوجد هنا فان قيل قد تقدم انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تطلق ثلاثا عند الامامين فكيف يصح قوله ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا قلنا هذا الاتفاق بالنظر الى تعليقه بالحلف بقوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق لا بالنظر الى تعليقه بدخول الدار كما فى الاختلاف السابق فلا منافاة بينهما ولذا قلنا لا يقع الا واحدة قبل دخول الدار (قوله فقوله آه) مبتدأ خبره يمين واحدة وذلك لان الواو فى قوله وطالق يفيد جمعه مع المعطوف عليه فى التعلق بالشرط المذكور فيكون يمينا واحدة (قوله وانما افادت ذلك) افادت الواو الجمع بينهما فى الحصول فقط فى الصورة الثانية على ما هو الظاهر من كلامه لكن الرضى قال الواو مرة تجمع الاسمين فصاعدا فى فعل واحد نحو قام زيد وعمرو اى حصل منهما القيام ومرة تجمع الفعلين فصاعدا فى اسم نحو قام زيد وقعد اى حصل كلا الفعلين من زيد ومرة تجمع بين مضمونى الجملتين فصاعدا فى الحصول نحو قام زيد وقعد عمرو وزيد قائم وعمرو قاعد فلولا الواو لتوهم ان الاسم الاول فى الصورة الاولى والفعل الاول

فقوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه يقع به واحدة وان دخلتهما (او) لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فتفيد الواو حينئذ الجمع بين ذينك الشيئين (فى الحصول) اى حصول مضمونهما فى الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية الاول فى الثانى او العكس وانما افادت ذلك اذ لولاها لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان

اذا دخلتهما (واما الزيادة) على ذلك من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني او العكس (فن القرائن)
ولايدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل
هذه طالق ثلاثا وهذه طالق انما
تطلق الثانية واحدة لانه لوقصد الثلاث
لم يذكر طالق الثانى وعلى هذا فقس
(وتستعار) الواو (للحال) لان الواو
لطلق الجمع والاجتماع الذى بين الحال
وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها
لمعنى الحال عند الاحتياج (كاد الى الفا
وانت حر فلايعتق قبل الاداء) لان الواو
للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان
الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية
خبرية وبينهما كمال الانقطاع
والاحوال شروط لكونها مقيدة
كالشرط فتعلق الحرية بالاداء
كما فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت
طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه
بالدخول فصار كانه قال ان اديت
الى الفا فانت حر فان قيل ماذكر عكس
ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو
لما دخلت فى انت حر اقتضت ان تكون
الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة
عليه لوجوب تقدم الشرط على
المشروط فلا يكون معلقا بل تقع الحرية
فى الحال قلنا اولا انه من باب القلب
والتقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا وانما
حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل
فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح
منه التنجيز وليس فى وسع المتكلم تنجيز
الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح
العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف
ايضا حمل على القلب الذى هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا واقعة مقام جواب الامر
بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فمعنى الكلام اد الى الفا تصر حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة

فى الثانية والكلام الاول فى الثالثة وقع عن سهو وغلط والثانى تدارك له ولتوهم
ايضا ان المتكلم فى المواضع الثلاثة قصد احدهما فانه كما يحتمل القطع بوقوع
الامرين وهو الظاهر يحتمل وقوع احدهما ايضا فبالواو تصير الجمعية نصا انتهى
فالظاهر منه جريان تلك الافادة فى الصورتين ويمكن ان يقال ماذكره الرضي فيما
كان المعطوف والمعطوف عليه متغايرين على ما نرى وما نحن فيه فى الصورة
الاولى ليس كذلك فانهما متحدان اعنى طالق وطالق فلا معنى لاحتمال الرجوع
والاضراب عن الاول تأمل (قوله اذا دخلتهما) هكذا فى بعض النسخ بتثنية
الضمير المنصوب فيلزم ان تكون الداران متغايرتين وفى اكثر النسخ وقع الضمير
مفردا مؤنثا فتكون الدار واحدة والمناسب لقوله السابق اذ لولاها اى الواو
لاحتمل الرجوع النسخة الاولى اذ لا يتصور الرجوع فى صورة الدار الواحدة
(قوله لم يذكر طالق الثانى) بل يقتصر على قوله وهذه فيفيد الواو الجمع بين
المعطوف والمعطوف عليه مع قيوده المذكورة (قوله وتستعار الواو للحال) اعلم
ان الاصل ان الواو لا تدخل الجملة الواقعة حالا لتعلقها بالاولى معنى والتعلق
المعنوى يغنى عن الرابط كما فى ضرب زيد راكبا الا انها لما كانت لمطلق الجمع
والاجتماع الذى بين الحال وذيها من محتملات ذلك المطلق احتمالا لمقيداته جاز
استعارتها لمعنى الحال فاستعار وها له عند الاحتياج واختلفت مسائلهم على
هذا الاصل اى كون الواو للعطف تارة وللحال اخرى استعارة على اربعة اقسام
قسم يكون الواو فيه للحال بالاتفاق لا غير وقسم يحتمل الامرين بالاتفاق
وقسم يكون للعطف لا غير بالاتفاق وقسم مختلف فيه عند ابى حنيفة ليست
فيه للحال وعندهما للحال اما الاول فاذكره بقوله اد الى الفا وانت حر فانه
لا يعتق ما لم يؤد الالف لان جواز العطف مشروط باتفاق الجملتين خبرا
وطلبا وقد عدم هنا لان الجملة الاولى طلبية والثانية خبرية فامتنع العطف
فجعل الواو للحال احترازا عن الالغاء واذا جعلت للحال والاحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء تعلق الطلاق بالركوب كتعلقه
بالدخول فى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فصار كانه قال ان اديت
الى الفا فانت حر فقوله والاحوال شروط شرح لقوله فلا يعتق قبل الاداء وقوله
تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول بيان لكون الحال بمنزلة الشرط حيث
ان الجزاء فى ذلك المثال تعلق بالحال تعلقه بالشرط هذا ما ذكروه فى عامة الكتب
واعترض عليه بوجهين الاول ان قولهم الاحوال شروط ليس بسديد لان

الحال في المعنى صفة لذي الحال والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا
فكيف ما ليس بصريح فيها الثاني سلمنا لكن مقتضى الكلام حينئذ
شرطية الحرية للاداء فلا يؤدي حتى يعتق فتكون سابقة على الاداء لوجوب
تقدم الشرط على المشروط فلا تكون معلقا على الاداء واجيب عن الاول بان
ذلك من المسلمات عندهم فالتشكيك فيه غير مسموع وفرق ما بين ما هو صفة و بين
ما هو في معناه ظاهر فلا تناقض بين القولين وعن الثاني بوجوه الاول انه من باب
القلب كما في عرضت الناقة على الحوض ورد بان التمسك به في مقام الاستدلال
سخيف وانما هو من الخطابة الثاني ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب
الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فصار معناه ادالى الفا تصر حرا فكانت
الحرية متعلقة بالاداء كما ذكره رحمه الله ورد هذا ايضا بانه غير مطرد ومقصود
المتكلم ليس يثبت لانه مدع والثالث ان قوله وانت من الاحوال المقدرة
كما في قوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من
الاحوال الواقعة لان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه
اد الى الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء فحينئذ تتعلق الحرية بالاداء ورد بان
الحال المقدرة قليل والمقام الراهن فلا يصلح ذلك له وبان قوله ان غرض المتكلم عدم
وقوع الحرية في الحال ممنوع فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل
الحرية او بعدها الرابع ان قوله وانت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله ادالى الفا
فبانضمامه اليه تأخر العتق كما يتأخر بانضمام الشرط فكان كالشرط من
هذا الوجه ورد بان التأخير بالانضمام عين النزاع الخامس انه لما جعلت الحرية
حالا للاداء صار وصفا له فلا يسبقه اذ الان الصفة لا تسبق الموصوف
ورد بانه حال المؤدي لا حال الاداء فلا يكون وصفا له السادس ان الحال
قيد لعامله فيكون الاداء فيما نحن فيه مقيدا بالحرية والمقيد مسبوقا
بالمطلق فلا جرم يقتضي ذلك سبق اداء يتقيد بالحرية فيكون مقدما على الحرية
وفيه نظر اذ لا خفاء في كون المقيد مسبوقا بالمطلق وكلامنا ليس فيه
بل في كون المقيد اعني الاداء مسبوقا بقيده اعني الحرية وما ذكره لا يقتضي
ذلك واما الثاني فكقول من قال لامرأته انت طالق وانت تصلين او وانت
مصلية فانهم قالوا انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال لان كل واحد من
الجملتين كلام تام بنفسه والعمل بالحقيقة ممكن فيكون للعطف وحينئذ لا يتقيد
الطلاق بالصلاة لكن يحتمل ان تكون الواو للحال لان الصلاة تصلح ان تكون

شرطا للطلاق فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال انت طالق فى حال صلاتك ولكن لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه واما الثالث فكقول الرجل لآخر خذ هذا المال واعمل به مضاربة فى البز فانهم قالوا ان هذه الواو لعطف الجملة ولا يحتمل الحال لان العمل لا يكون الا بعد الاخذ فلا يمكن ان يتقيد الاخذ به فلا يصير العمل شرطا بل يصير مشورة والمضاربة تبقى عامة واما الرابع فمثل قول المرأة لزوجها طلقني ولك الف درهم فانهم اختلفوا فيه فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب الالف وحمله ابو حنيفة على واو عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب شئ لهما طريقان احدهما ان الواو قد تستعار للباء كما استعيرت له فى باب القسم فحمل على هذا المجاز بدلالة حال المعاوضة لان الخلع حالة المعاوضة لانه من جانب المرأة معاوضة ولهذا صح رجوعها قبل قبول الزوج وهذا لان الحقيقة وهو العطف قد تعذرت لاختلاف الجملتين خبرا وطلبا وله مجاز صالح وهو ان يكون بمعنى الباء فيصار اليه احترازا عن الالغاء والثانى ان يكون الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا فانها تقتضى العوض من الجانبين فيجعل للحال ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال وصار كانها قالت طلقنى فى حال كون الاول على وقد عرف ان الاحوال شروط فكان معناه طلقنى بشرط ان يكون لك على الف فلما قال طلقت كان تقديره بذلك الشرط فصار نظير قوله اد الى الفا وانت حر على ما تقدم وخلاف قوله خذ هذا المال واعمل به مضاربة فى البز فانه لا معنى للباء ههنا لانه لو استعيرت للباء صار معناه خذ هذا المال مضاربة بالعمل بالبز فيصير العمل بالبز عوضا عن الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذ والعمل ليس بواجب على المضارب لمجرد العقد بالاجماع ولا يمكن حمله على الحال ايضا لان حمل الخلافية على الحال كان بدلالة المعاوضة ولم يوجد لان المضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب امين فى البدء ووكيل بعد الاخذ فى العمل شريك بعد ظهور الربح ولابى حنيفة ان الواو للعطف حقيقة والحقيقة لا تترك الا بدليل ولا دليل ههنا والمعاوضة لا تصلح دليلا لان معنى المعاوضة فى الطلاق امر زائد وما كان زائدا كان جائز الانفكاك فلا يصلح دليلا لترك الاصل وانما كانت المعاوضة زائدة فى الطلاق لان الطلاق اذا دخله العوض صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبول المرأة ويحنث به فى قوله ان حلفت بطلاقك فكذا ولو كانت المعاوضة اصليا لما صار الطلاق يمينا (قوله

والفاء للتعقيب آه) اعلم ان موجب الفاء ان يكون وجود الثاني بعد وجود الاول بعدية زمانية بغير مهلة سواء كانت للعطف او لربط الجواب بالشرط والاكان مقارنا له وليس القران موجبه ولكن تلك البعدية تكون في كل شيء بحسبه الا ترى انه يقال تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبغداد اذا لم يقم في البصرة ولا بين البلدين وقال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة فان الفاء في هذه الاية للسببية لا للعطف وفاء السببية لا تستلزم التعقيب بدليل صحة قولك ان يسلم فهو يدخل الجنة ومعلوم ما بينهما من المهلة واجيب بان فاء السببية ايضا لا تخلو عن الترتيب والتعقيب والفاء في ان يسلم فهو يدخل الجنة مجاز عن ثم كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم الفاء العاطفة ان عطفت مفردا على مفرد تفيد ان ملابسة المعطوف لمعنى الفعل المنسوب اليه بعد ملابسة المعطوف عليه له بلا مهلة فمعنى قولك قام زيد فعمرو حصل قيام عمرو عقيب قيام زيد بلا فصل وان دخلت على الصفات المتتالية والموصوف واحد فالترتيب ليس في ملابستها لمدلول عاملها كما كان في نحو قام زيد فعمرو بل في مصادر تلك الصفات نحو قولك جاءني زيد الآكل فالشارب فالنائم اى الذي يأكل فيشرب فينام وان لم يكن الموصوف واحدا فالترتيب في تعلق مدلول العامل بموصوفاتها كما في الجوامد نحو قولهم في صلاة الجماعة يقدم الاقرأ فالافقه فالاقدم هجرة فالاسن وان عطفت جملة على جملة افادت كون مضمون الجملة التي بعدها عقيب مضمون الجملة التي قبلها بلا فصل نحو قام زيد فقعد عمرو وقد تفيد فاء العطف في الجمل كون المذكور بعدها كلاما مرتبا في الذكر على ما قبلها كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين وهذا يسمى الترتيب الذكرى ومن هذا القبيل عطف المفصل على المجمل (قوله وتدخل حكم العلة) لما ذكر ان الفاء مطلقا عاطفة اوسببية للتعقيب الزماني اراد ان يذكر انها على اى شيء تدخل فقال ان الاصل فيها ان تدخل على حكم العلة لان الحكم مترتب على العلة فيكون عقيبها فيصح دخول الفاء عليه نحو جاء الشتاء فتأهب وهو في الحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأهب ولهذا يسمى هذا الفاء فاء السببية فان قيل ان اردتم من ترتيب الحكم على العلة ترتبه عليها في العقل فسلم فان المعلول بعد العلة بالذات لكنه ليس هذا مفهوم

(والفاء للتعقيب) اى لافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء (ففي) قوله (ان دخلت هذه الدار فهذه لا تحنث بتزك) دخول (احديهما او لا (بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (بل) لا (بتأخيرها) اى الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة (وتدخل حكم العلة) يعني ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حر في جواب من قال بعت منك هذا العبد بكذا قبول) للبيع (واعتاق) للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب

ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق  الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان يجعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع والسببية (وقد تدخل) الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية من ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء الابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه (فى) قوله (اد الى الفا فانت حر يعتق حالا) لان معناه اد الى الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الى الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط الناقل الى المستقبل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضي نحو ان اتيتني اكرمتك فعدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي ابعد من الماضي اولى (ويستعار) الفاء (للواو في) قوله (لفلان على درهم فدرهم)

الفاء لان موجبه التعقيب الزماني وان اردتم به ترتبه عليها بالزمان فهو ممنوع لان العلة مع الحكم زمان كما صرحوا به واجيب عنه في التقرير بان المراد به الترتب بالذات قوله ليس ذلك مفهوم [illegible] لكن كون الفاء حقيقة في الترتب الذاتي فيما نحن فيه ممنوع فيجوز ان يكون [illegible] انها تستعمل في ترتب المعلول على العلة مجازا نظرا الى وجود الترتيب ولهذا [illegible] رحمة الله عليه بقوله لترتبه عليها مع ان الحقائق لا تحتاج الى الاثبات بدليل [illegible] لا يقال استعمل الاسد في الهيكل المخصوص لكذا بل يقال استعمل الاسد في الرجل الشجاع لوجود الوصف المشهور فيه فعلى هذا الجواب لا يستقيم قوله ان الاصل وقوله الاتي كما هو حقيقة الفاء لان الظاهر منهما كون الفاء حقيقة في الترتب الذاتي بل الاولى على هذا الجواب ان نقول ان الفاء للتعقيب الزماني وقد تدخل على المعلول وعلى العلة كما في التنقيح (قوله الا بعد ثبوت القبول) اى لئلا يقع العتق في غير الملك فيلغو (قوله بطريق الاقتضاء) وصيانة لكلام العاقل عن اللغو وصار كانه قال قبلت فهو حر (قوله ويسمى هذا فاء التفريع والسببية) اى الداخلة على المسبب على ما اشعر به عطفه على التفريع ومما يتفرع على هذا الاصل ما قال اصحابنا فيمن قال لخياط انظر الى [illegible] الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه ان الخياط يضمن ما نقص لان الفاء للتعقيب فبذكره يتبين انه شارط للكفاية في القطع لانه امر بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا لم يكفه كان القطع بغير اذنه فيكون ضامنا بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه وهو لا يكفيه [illegible] لان قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان لا يقال قد غره بقوله يكفيك فينبغي ان يجب الضمان لان الغرور بمجرد الخبر اذا لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان كما لو قال اسلك هذا الطريق فانه امن فسلكه فاخذ اللص متاعه لا يضمن المخبر ولذلك قالوا فيمن قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فطالق وهي غير مدخول بها فدخلت الدار انه يقع على الترتيب وتبين بالاول بالاتفاق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بالواو على ما تقدم من [illegible] بين ابي حنيفة وصاحبيه (قوله وقد تدخل الفاء العلل آه) قد عرفت الاصل ان لا تدخل الفاء على العلل لامتناع تأخرها عن المعلول الا انها قد تدخل [illegible] اذا كانت العلة مما يدوم لانها في حالة الدوام تكون متأخرة عن ابتداء الحكم فتصير

بمعنى الماضي وتكون مستعملة في موضعها من وجه كقولك لمن هو في قيد ظالم وقد ظهرت امارات الخلاص ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث جملة باقية بعد ابتداء الابشار وتسمى هذه فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل والابشار يستعمل لازما ومتعديا وههنا بمعنى اللازم اى صر ذا بشارة ونظيره ماقالوا فيمن قال لعبده اد الى الفا فانت حر انه يعتق حالا وتقديره اد الى الفالانك حر لان الحرية والعتق بماله دوام فاشبه المتأخر فتحريه الحرية وجعله الحاصل وقال لحربى انزل فانت آمن انه آمن نزل اولم ينزل لان للامان وهو العلة دواما فان قيل لم لم تحمل قوله أد الى الفا فانت حر على تعليق الحرية بالاداء حتى يكون قوله اد الى الفا علة لقوله انت حر كما هو حقيقة الفاء ليصير كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر فالجواب ان ذلك يحتاج الى الاضمار فلا يصار اليه بلا ضرورة لانه خلاف الاصل فان قيل دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل فالجواب بان فيما قلنا عمل الحقيقة من وجه لان العلة لما كانت مستدامة حصل الترتيب فكان اولى من الاضمار ورد بان الاضمار وان كان على خلاف الاصل ففيه عمل حقيقة الفاء من كل وجه فيكون اولى واجيب عنه بوجهين احدهما ماذكره بقوله ان تقدير الشرط الناقل الى المستقبل آه والثانى انه على تقدير الاضمار لايبقى الفاء للعطف لان الفاء فى جواب الشرط للتعقيب المحض لا للعطف وعورض بانها فى العلة كذلك واجيب بان الفاء فى العلة للتعقيب المحض وهو عمل من وجه لفوات معنى العطف وفى الجزاء كذلك فتعارضا فترجح ماقلنا بعدم الاضمار فان قيل الفاء فى العلة ليست للتعقيب من كل وجه وفى الجزاء للتعقيب من كل وجه فيعارض ذلك جهة الاضمار اجيب بان الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارضه ذلك هذا واما ماقال رحمه الله تعالى فى التوضيح من ان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة لانه ان اراد ان المعلول علة غائية للعلة معنى او لفظا فممنوع وان اراد انه علة لها وجودا فعلى تقدير تسليمه يقتضى عدم التفرقة بين العلة الدائمة وغيرها (قوله حتى لزمه درهمان) قال الشافعى يلزمه درهم واحد لان الحقيقة قد تعذرت لامحالة ولايمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثانى بعد الاول متصلا به غير متصور الا بان يكون بسبب آخر يوجب منفصلا لامحالة فحمل على جملة مبتدأة محذوف المبتدأ اى هو مضمون الجملة الاولى كانه قال فهو درهم قلنا [illegible]

حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولايمكن رعايته بين العينين حقيقة بل يجعل الفلس والدراهم فى الذمة فى حكم العين فلا يتصور فيهما الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما فى نفس العطف [illegible] يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب فيبقى الفاء على حقيقتها (وثم للتراخى) وهو ان يكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخى [illegible] ابى حنيفة (فى التكلم) ويلزمه التراخى فى الحكم بمنزلة مالو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخى اذ لو كان التراخى فى الحكم دون التكلم لكان التراخى موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت فى اللفظ فيجب اظهار اثر التراخى فيه ايضا (وعندهما فى الحكم) لا التكلم لانه متصل فى التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لايصح مع الانفصال فينبغى ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ قلنا ليس المراد انه لتراخى اللفظ بل لتراخى الحكم الحاصل عند تراخى اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولانزاع فى اعتباره حتى تم الثانى بما تم به الاول

وانما التراخي في جعله الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما تعلق به الاول (فاذا قال) الزوج (لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول) لعدم تعلقه بالشرط الاتي فهو كالمنفصل عنه صورة (ولغا الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة (ولو قدم الشرط تعلق الاول) وفائدته انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (ونزل الثاني) في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون خبرا بلا مبتدأ فيلغو ضرورة قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني ماتم به الاول (وفي) حق (الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والثاني) في الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) الشرط (تعلق الاول) لاتصاله به (ونزل الباقي) اي الثاني والثالث لوجود المحل (وقالا) الجمل المذكورة (يتعلقن جميعا) بالشرط (وينزلن بالترتيب) عند وجود الشرط

لا يصلح الا باضمار فيه ترك حقيقة الفاء وهي العطف والفاؤها فترك الواجب لانه يبقى قوله علي درهم درهم وفيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واعتبارها من وجه لرجوع التعقيب الى الوجوب فكان احق مما قال الشافعي ولان في جعله مستعارا عن الواو رعاية كون المعطوف مغايرا للمعطوف عليه وهو الاصل واضمار الشافعي ينفي التغاير بينهما فكان ماذهبنا اليه اولى (قوله بين المعطوفين مهلة) اي في الفعل المتعلق بهما (قوله بكمال التراخي) يعني انها لمطلق التراخي والمطلق ينصرف الى الكمال وذلك بان يثبت في السبب اي التكلم والحكم جميعا اذ لو كان في الحكم وحده لكان ثابتا من وجه دون وجه ولانها لما دخلت في اللفظ يجب اظهارها فيه كما تظهر في الحكم وايضا التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشا آت لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فاذا ظهر التراخي في اللفظ صار اللفظ كما لو فصل بالسكوت (قوله متصل في التكلم حقيقة) عرف ذلك حسا فاذا عرف اتصاله حسا فلا يجعل منفصلا لما فيه من تغليط الحس ونقض قاعدة العطف من عدم جوازه مع الانفصال (قوله الحاصل) صفة التراخي لا الحكم (قوله حتى تم الثاني بما تم به الاول) يعني ثم طالق بما تم به انت طالق في المثال الاتي من قوله ان دخلت الدار (قوله بمنزلة الانفصال الصوري) حيث قال صار اللفظ كما لو فصل بالسكوت (قوله نزل الاول) اي في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الاخر (قوله وفائدته) كانه قيل ما فائدة تعلق الاول بالشرط بعد نزول الثاني فاجاب عنه بان الزوج ان تزوجها بعد كونها مطلقة بقوله ثم طالق الاول ووجد الشرط يقع الطلاق المعلق به ولا يخفى عليك انه لو ذكر بيان هذه الفائدة بعد قوله ونزل الثاني لكان اولى تأمل (قوله فسكت ثم قال انت طالق) قال في التوضيح وانت طالق بالواو وبين في التلويح فائدة ذكر الواو بعد كونه بمنزلة السكوت بان ثم تتضمن معنى الجمع والتراخي واذا اقام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو انتهى وكان الشارح غفل عن هذه النكتة وترك ذكر الواو (قوله لما عرفت ان صحة العطف مبنية آه) الاولى ان يقول ان اثبات المشاركة فيما تم به الاول مبنية على الاتصال صورة كما وقع في التلويح وهذا لان الكلام في اثبات المشاركة في المبتدأ تأمل (قوله الجمل المذكورة) اعني انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت

الدار فانها جمل ثلاث (قوله فى الصور كلها) اى الصور الاربع باعتبار تقدم الشرط وتأخره فى غير الموطوءة (قوله لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب) يعنى ان العمل بحقيقة ثم يقتضى وجوب التكفير قبل الحنث عملا بموجب الامر وهو خلاف الاجماع ومناقض للرواية المشهورة فلا يجوز فكان المجاز متعينا فاستعير لمعنى الواو ليندفع المحذور وقال الشافعى اذا كفر بالمال قبل الحنث جاز واستدل بالحديث المذكور بان قوله فليكفر عن يمينه ثم ليأت يدل على جواز ذلك وما روى فى الرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر محمول على الوجوب فالاول يحمل على الجواز عملا بهما واجيب بان الاول ايضا يدل على الوجوب ففى حمله على الجواز ترك العمل بحقيقة الامر وهو لا يجوز فان قيل وفيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان العمل فيه بحقيقة الامر وفيما ذكره الخصم عكس ذلك فاوجه الترجيح اجيب بان المقصود من سوق الكلام هو وجوب الكفارة فحمل ماهو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه فحملنا الامر الدال على المقصود على الحقيقة وثم على المجاز واليه اشار الشارح بقوله تحقيقا لما هو المقصود وبان فيما ذهبنا ترك الحقيقة من وجه وفيما ذهبتم تركهما من وجوه حمل على الجواز وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عندكم ايضا والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وترك رؤية الحنث خيرا فان جواز تعجيل الكفارة غير موقوف على الخيرية عندكم فكان ما قلنا اولى فان قيل لما صار بمعنى الواو وجب ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف اجيب بانا انما حملناه على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان عاد على موضوعه بالنقض فان قيل فيلزم حمل المطلق على المقيد ولستم قائلين به اجيب بان حديثنا مشهور فتجوز الزيادة به (قوله اى جعله فى حكم المسكوت عنه) اعلم ان بل اما ان يليها مفرد او جملة وعلى التقديرين فهى للاضراب عما قبلها بان جعل حكم ما قبلها مسكوتا عنه ومنسوبا الى ما بعدها فان وليها مفرد فهى حرف عطف فان تقدمها امر او ايجاب نحو اضرب زيدا بل عمرا او قام زيد بل عمرو يكون ما قبلها مسكوتا عنه فيحتمل ان يكون المخاطب مأمورا بضرب زيد وان لا يكون مأمورا به وان تقدمها نهى او نفى نحو ما قام زيد بل عمرو او لا يقم زيد بل عمرو يكون ما قبلها كالمسكوت عنه ايضا ويجعل ما بعدها مثبتا عند الجمهور فكانك قلت قام عمرو وليقم عمرو وعند المبرد يجعل ما بعدها منفيا لانها للاضراب عن الاول فكانك قلت بل ما جاءنى عمرو وكما انها تجعل الفعل المثبت فى الاثبات مسندا الى ما بعدها

فى الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخى فى الحكم فلوجود العطف يتعلق الكل بالشرط ولوجود التراخى حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع الثلاث والا فيقع واحدة ويلغو الباقى لعدم المحل (وتستعار) ثم (للواو) بجامع كونهما للعطف (كقوله عليه السلام) من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها (فليكفر عن يمينه ثم ليأت) بالذى هو خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فان ثم فى هذه الرواية على حقيقتها اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هى المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار ولو صحت لكان ثم ثمة بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فتعين المجاز فى ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له (وبل للاضراب عما قبله) اى جعله فى حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته

وان وليها جملة فهي للاضراب ايضا بمعنى الانتقال من الجملة الاولى الى الثانية لكونها اهم وقد تجيء للغلط في الاولى ثم ان ما يليها المفرد تكون عاطفة بلا خلاف واما ما يليها الجملة ففيها خلاف والصحيح انها عاطفة ايضا واما ما ذكره في المغني عن الكوفيين من ان بل بعد الايجاب وقد وليها مفرد يجوزان تكون عاطفة عندهم فقد قال في الرضي انه وهم من صاحب المغني فان الكوفيين يجوزون عطف المفرد لكن بعد الايجاب حملا على بل (قوله واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه) اي سواء وقع بعد الايجاب او الامر نحو قام زيد لا بل عمرو واضرب زيدا لا بل عمرا او وقع بعد النفي والنهي الا ان معنى لا يرجع في الايجاب والامر الى ذلك الايجاب والامر المقدم لا الى ما بعد بل وفي النفي والنهي يرجع الى معنى ذلك النفي والنهي مؤكدة لمعناهما وما بعد لا بل حينئذ باق على الخلاف المذكور بين الجمهور والمبرد كما في الرضي (قوله وقيل هو الرجوع) اي معنى الاضراب هو الرجوع (قوله وهو في الاخبار دون الانشاء) فان قيل هذا مخالف لما في الرضي حيث قال ولا تجيء بل العاطفة للمفرد بعد الاستفهام لانها لتدارك الغلط الحاصل عن الجزم بحصول مضمون الكلام او طلب تحصيله ولا جزم في الاستفهام لا بحصول شيء ولا بتحصيله حتى يقع غلط فيتدارك وكذا قيل انها لا تجيء بعد التحضيض والتمني والترجي والعرض والاولى ان يجوز استعمالها بعد ما يستفاد منه معنى الامر والنهي كالتحضيض والعرض انتهى فانه ظاهر في ان الاضراب يكون في الامر ايضا الا انه في الامر اضراب عن طلب تحصيل مضمون الكلام لا عن الجزم بحصول مضمونه كما في الايجاب قلنا ليس مرادهم بالانشاء ههنا اعم من الانشاء الطلبي كالامر والنهي ومن الانشاء الشرعي كالعقود الشرعية من البيع والنكاح والطلاق وغيرها بل مرادهم هو الانشاء الشرعي وهو لا يحتمل الرد والرجوع (قوله وهو اعم من الكذب) لانه يكون عن سهو وخطاء ايضا ولا يخفى عليك ان الانشاء كما لا يحتمل الكذب لا يحتمل السهو والخطأ ايضا (قوله ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود) فان قوله انت طالق واحدة في انت طالق واحدة بل ثنتين انشاء فكما يتلفظ به يوجد طلقة واحدة فلا يمكن اعدام تلك الطلقة بقوله بل ثنتين فيقع الثلاث بالضرورة للمدخول بها لبقاء المحل بعد وقوع الواحدة بخلاف قوله له علي درهم بل درهمان فانه يلزمه درهمان استحسانا لا ثلاثة لانه اقرار والاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله على ما بينه رحمه الله



واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك في قوله (واثبات ما بعده على سبيل التدارك) ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان التكلم به ما كان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الا حكاية او بتأويل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار دون الانشاء لا لان التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فكما يتلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود (ففي) قوله (انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا) لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخير لبقاء المحل (بخلاف) قوله (له علي درهم بل درهمان)

المالي فكانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطاله فقال بل معه درهم آخر كما يقال سني ستون بل سبعون حيث يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع (قوله فانه يلزمه درهمان استحسانا) ويلزمه ثلاثة دراهم قياسا وهو قول زفر لانه للاعراض عن الاول وابطاله لكنه لايملك ابطاله فيلزمه ثلاثة (قوله اى التدارك) هكذا فسره فى التلويح وفيه اشارة الى عدم الفرق بينه وبين الاستدراك لكنه قال فى التقرير الاستدراك قطع توهم السامع فاذا قال ماجاءنى زيد والسامع يعلم فقد يتوهم انه لما لم يجئ زيد لم يجئ عمرو فقطع توهمه بقوله لكن عمرو وعلى هذا يكون استدراك غير التدارك لانه انما كان باعتبار غلط المتكلم فى الكلام لاباعتبار توهم السامع ولان التدارك يأتى بعد الاثبات والنفى واما الاستدراك فلايكون الابعد النفى وان بل تفيد اثبات مابعدها ونفى الاول والاستدراك يفيد اثبات ما بعده واما نفى الاول فبدليله انتهى والمراد بدليله هو النفى الموجود فيه صريحا (قوله اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا) هذا هو المشهور وقال فى المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فعلى المشهور ان لكن يكون لقصر الافراد وعلى مافى المفتاح لقصر القلب (قوله وهو لايحتمل النفى) لان حرف النفى انما يدخل على الحكم ولاحكم فى المفرد (قوله لاحتمال كل من الجملتين النفى) يعنى انها اذا دخلت على جملة فتلك الجملة تحتمل النفى فيكون ما قبلها منفيا فيكفى اختلاف الكلامين بالنفى والاثبات سواء كان المنفى هو الاول او الثانى لكنها ليست نظيرة بل فى الوقوع بعد النفى والايجاب حين دخلت على الجملة كما ظن لان بل للاعراض عن الاول ولكن لااعراض فيه اصلا بل تفيد تحقق الحكمين معا (قوله يمكن الجمع بينهما) اذ لو اتحد محل الاثبات والنفى لايمكن جمعهما لامتناع اجتماع النقيضين فى محل واحد (قوله فان الكلام لما اتسق) اى انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح مابعد لكن تداركا لما قبلها كما فى ماجاءنى زيد لكن عمرو ولم يجئ وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ماجاءنى زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة لابد ان يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك للفائت من مضمون الكلام السابق وههنا ان كلام المقر له موافق لكلام المقر لاتفاقهما فى اصل المال فانه لم يصرح برد اصل الاقرار وهو

فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفى انفراد ما اقر به اولا لانفى اصله كيف واصله داخل فى الثانى فلو صح التدارك بنفى اصله لاجتمع النفى والاثبات فى شئ واحد فكانه قال على درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر كما يقال سنى ستون بل سبعون (ولكن للاستدراك) اى التدارك وهو رفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ماجاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا للمخالطة بينهما (بعد النفى ان دخلت المفرد) فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة مابعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد وهو لايحتمل النفى يجب ان يكون ماقبلها منفيا لتحصل المغايرة (ويجب اختلاف طرفيها) نفيا واثباتا لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة) لاحتمال كل من الجملتين النفى والاثبات لتحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك ليس على الاطلاق بل (بشرط اتساق الكلام) اى انتظامه بان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها

الالف بل قال لاوهو يصلح ردا للجهة والاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غصب علم انه نفى السبب لا اصل المال ففيه تدارك لما فات من الكلام السابق (قوله وذلك بطريقين) ولوقال بشيئين او امرين لكان اولى كما سيظهر لك (قوله فنفى القرض واثبت الغصب) قيل ان مقتضى صحة الاقرار فيما ذكرتم انه اذا شهد احدهما بان على زيد الفا بسبب الغصب والاخر بان عليه الفا بسبب القرض ان تقبل شهادتهما لانه لاتفاوت فى ثبوت الحكم عند تعدد السبب اذا كان مما يثبت به الحكم لكن لاتقبل بالاتفاق لاختلاف السبب فوجب ان لايقبل الاقرار ايضا اجيب ببيان الفرق بان المدعى منكر لاحد الشاهدين ضرورة انه يدعى اما الغصب واما القرض فسقط احد الشاهدين عن الاعتبار فلا يثبت اصل المدعى فان تكذيب المدعى احد شاهديه كانكار اصل ثبوت المال بخلاف مسئلة الاقرار فان تكذيب المقرله للمقر ليس فى اصل الثبوت بل فى الجهة ولا يضره ذلك فافترقا (قوله كقول المولى لامة تزوجت اه) هذا مثال لفوات الامر الثانى اعنى مغايرة محل النفى والاثبات ولم يذكر مثال فوات الامر ومن امثلة هذا ما قالوا فى رجل فى يده عبد فاقر بان العبد لزيد فقال المقرله ما كان لى قط لكنه لعمرو فان وصل الكلام فهو لعمرو وان فصل يرد على المقر الاول لان قوله ما كان لى قط تصريح بنفى ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا اى من غير تحويل الى آخر فيكون رد اللاقرار وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقرله ينفرد برد الاقرار فيرتد برده فيرجع الى المقرله الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غير الاول فيكون تحويلا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع فى يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لى لكنه فى الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفى وبيان التغيير لايصح الاموصولا فاذا وصل ثبت حكم صدر الكلام وعجزه معا لتوقف الصدر عليه لا انه ثبت الحكم فى الصدر ثم خرج عنه العجز فصار وصله به بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى عمرو لانه نفاه مطلقا واذا فصل كان نفيا مطلقا اى عن نفسه لا الى احد فكان رد اللاقرار وتكذيبا للمقر ثم قوله بعد ذلك لكنه لفلان شهادة للمقرله الثانى بالملك على المقر الاول وشهادة الفرد لاتثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول فيكون قوله لكنه لفلان كلاما مستأنفا كذا فى البزدوى واستشكل بان لكن المشددة ليس من حروف العطف بل من الحروف المشبهة بالفعل واجيب بانه ذكره بطريق الاستطراد لاشتراكهما



وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوى ليحصل العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى ليمكن الجمع بينهما (كلك) اى كقولك لك (على الف قرض فقال) المقرله (لا لكن غصب) فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل على الخطاء فى السبب لا الواجب فنفى القرض واثبت الغصب (فلولاء) اى لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولايصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها) كلاما (مستأنفا) لا تعلق له بما قبله (كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه) اى المولى (لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين) لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفى فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل

في الاستدراك ولهذا لم يذكره المصنف (قوله بان النفي في الكلام المقيد اه) اي
فحينئذ لايلزم في المثال المذكور نفي فعل النكاح واثباته بعينه كما زعمه صاحب
الكشف بل انما يلزم نفي قيد واثبات قيد آخر ولايخفى عليك ان هذا الاعتراض
نقض اجمالي فصار الجواب منعا للشاهد (قوله فيه بحث) حاصل الاول ان المنع
المذكور من قبيل المكابرة لانه منع لمقدمة يشهد بصحتها نقل الائمة ومرجع
الصحة في امثال هذه المقدمة نقل الائمة وحاصل الثاني الحل لكنه خارج عن
قانون المناظرة لان الحل في مقابلة المنع ليس بموجه (قوله في الاعتراض اه)
اقول الاولى ان يقول على انا نقول ابتداء لانسلم آه على ماوقع في حاشية على
التلويح يعني ان ما اجاب به عن اعتراض بعض الافاضل لايصلح جوابا لكونه
منظورا فيه بالوجوه الثلاثة المذكورة ولوسلم ذلك لكن نقول ابتداء لانسلم ان
قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه على مازعمه
صاحب الكشف حتى يكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد بمائة واثبات مقيد
بمائتين فلايتحد محل النفي والاثبات (قوله واو لاحد مافوقه) ذكر في المغني ان
او حرف عطف وله اثنا عشر معنى الشك والابهام والتخيير والاباحة والجمع المطلق
كالواو والاضراب والتقسيم وبمعنى الا ان والشرطية والتبعيض ثم قال التحقيق
ان او موضوعة لاحد الشيئين او الاشياء على ماذكره المتقدمون واما بقية المعاني
فمستفادة من غيرها فالمصنف اختار مسلك المتقدمين وقال مختصرا او لاحد
ما فوقه بدل قولهم لاحد الشيئين او الاشياء واشار بجعل الاحد بمعنى الواحد
الى ان همزته مبدلة من الواو كما في قل هو الله احد وهذا لان احدا قد يجيء
بمعنى الجمع بدليل دخول بين عليه وعود ضمير الجمع اليه كما في قوله تعالى لانفرق
بين احد من رسله ومامنكم من احد عنه حاجزين ولهذا فسروه في قوله تعالى
لستن كاحد من النساء بمعنى جماعة من جماعات النساء ولايخفى ان معنى الجمع
غير مستقيم ههنا (قوله بل بمعنى انه اكثر) اي الشك اكثر مايحصل من محل
الكلام لان محل الكلام هو الاخبار والاخبار بمجيء احد الشيئين او بالاتصاف
باحد الشيئين يكون غالبا بالشك المتكلم فيه والا لما اخبر عن احدهما بغير عين
هذا ماذكره ولا يخفى عليك انه يلزم على هذا التقرير ان يكون الاخبار بمجيء
احد الشيئين حاصلا من شك المتكلم فيه لا ان يكون الشك حاصلا من اخباره
بمجيء احد الشيئين بغير عينه على ماهو المطلوب وانما الحاصل من اخباره بمجيء
احد الشيئين هو تشكيك المخاطب لاشك المتكلم والجواب عنه ان الشك غرض

بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد
ولايلزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع
بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد
القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز
عن مقيد آخر اقول فيه بحث اما اولا
فلان كون النفي راجعا الى القيد في مثل
هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية
حتى صرح الشيخ عبد القاهر في غير
موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي
الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه واما ثانيا
فلان معنى رجوع النفي الى القيد
رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه
لايدل على نفي اصله على الاطلاق ولا
يدعي احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما
يدعي دلالته على ثبوت الاصل مقيدا
بقيد آخر واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز
عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي عين
المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من
نفي فعل واثباته بعينه فالاولى
في الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم
ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين
يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير
متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد
آخر (واو لاحد مافوقه) اي فوق الاحد
بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا
اختير هذه العبارة للاختصار (فيوجب
الشك في الاخبار) لابمعنى انه موضوع له
لان وضع الكلام للافهام فلايناسبه
الشك والابهام

وعلة غائية غالبا للاخبار بمجيء احد الشيئين فيكون الشك علة لوجود الاخبار
بمجيء احد الشيئين ومعلولا له من حيث العلم فيكون معنى قوله بل بمعنى انه اكثر
ما يحصل ان العلم بالشك اكثر ما يحصل من محل الكلام باو (قوله مثل وانا
واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين) قال في المغني هذه الاية الكريمة شاهد
او الاولى ورد بان وجه التخصيص غير ظاهر اقول يعرف وجهه بملاحظة
غرض النبي عليه السلام قيل وههنا بحث وهو ان السكاكي جعل هذه الآية من
قبيل اسماع المخاطبين الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهو ترك تخصيص طائفة
بالهدى وطائفة اخرى بالضلال ليتفكروا في انفسهم فيؤديهم النظر الصحيح الى
ان يعترفوا انهم هم الكائنون في ضلال مبين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيك
لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب لا يتأتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني
على ما في المواقف وغيره فلما اراد النبي عليه السلام انجاءهم من ورطة الجهل
المركب هداهم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر الصحيح الموصل الى الحق (قوله
وبالجملة الاخبار بالمبهم) اي الاخبار باحد الشخصين (قوله فمن هنا) اي من
كون المتبادر منه الى الفهم هو الشك ذهب بعضهم الى انه موضوع للشك حقيقة
لكن الظاهر انه لا نزاع بينهم فانهم لم يريدوا بكونه للشك الا تبادر الذهن اليه عند
الاطلاق والتبادر من امارات الحقيقة وهو لا يستلزم الحقيقة والفرقة الاولى
ايضا لم ينكروا هذا التبادر فلا نزاع بينهم فان قيل كيف لا ينكرون وقد قالوا ان
وضع الكلام للافهام وهذا يقتضي كون المتبادر منه الافهام لا الشك والابهام
قلنا لا نسلم تمام هذا القول كيف وان المتشابهات لم توضع للافهام عند السلف
ولو سلم تمامه وهو انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك لان الافهام ينافي التشكيك
لا الشك كيف وان الشك ايضا معنى قد يقصد افهامه فلا ينافيه فكذا لا ينافي تبادر
الذهن من الاخبار باو الى الشك عند الاطلاق ايضا كذا في التلويح ويرد عليه بان
الكلام الذي يستعمل فيه كلمة او كلام وضع لافهام مفهومات اجزائه وكل كلام
وضع للافهام لا يكون المقصود بذكره الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين
وعدم افهام التعيين فالشك معه او يحصل من عدم دلالته على التعيين لا لوضعه
لذلك فيكون حاصلا في مقامه لا منه اما ان التشكيك والشك قد يخبر عنهما بلفظ
وضع لهما نحو شككت وشك الامام في نفي اللزوم فمن حيث يقصد بهما افهام
وجود معناهما لا ان يقصد بهما ايجادهما والمنفي ههنا هو الثاني لا الاول
مع ان الفرق بين الشك والتشكيك في ان قصد الافهام ينافيهما بعد لانه اذا

بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل
الكلام وهو الاخبار فان الاخبار
بمجيء احد الشخصين يكون غالبا الشك
المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما
ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك
السامع لغرض له في ذلك وقد يكون
لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل
وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين
وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض
الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك
فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك
والظاهر انه لا نزاع فيه لانهم لم يريدوا
الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق
وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام
على تقدير تمامه انما يدل على ان او
لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا
معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم
المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين
بخلاف الانشاء

فانه لايحتمل الشك او التشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء (و) لهذا يوجب او (التخيير في الانشاء) وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي ليكفر باحد هذه الامور وسيجيئ الفرق بينه وبين الاباحة (في) قوله (هذا حر وهذا لجمعه) اي لجمع هذا القول وهو علة لقوله لايعتق ويوجب فقد صدق عليهما (جهتيهما) اي جهة الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فلجهة الاخبارية (لايعتق العبد في الاشارة اليه والى الحر) لرجحان احتمال الخبرية ههنا (و) لجهة الانشائية (يوجب ولاية تعيين) يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق (يجمع) ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هذا (الجهتين) المذكورتين (فشرط) لجهة انشائيته (صلاحية المحل) عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لايصدق (و) لجهة اخباريته (صح الجبر عليه) اي على ذلك البيان فانه لاجبر في الانشاآت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه

---

نافي التشكيك اللازم لاظهار الشك فقد نافي الشك فان منافي اللازم مناف للملزوم ايضا انتهى حاصله ان كون الكلام للافهام انما ينافي ايجاد الشك والتشكيك به لا افهام وجودهما فما ذكره الشارح من الفرق بينهما تحكم (قوله لايحتمل الشك او التشكيك) اي لايوجبهما كما اوجبهما الاخبار (قوله ولهذا يوجب) فيه اشارة الى ان التخيير ليس معناه الحقيقي في الانشاء بل موجبه الذي يتبادر منه في الانشاء كتبادر الشك في الاخبار والمراد بالانشاء ههنا اعم من الطلبي والشرعي كما اشعر به تمثيله بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه بمعنى الامر وتفريعه بقوله في هذا حر وهذا (قوله فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام) قال في التقرير هذا الكلام انشاء يحتمل الخبر لانه في وضعه الاصلي خبر الا ان الخبر يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه وحيث لم تتقدم الحرية فيما نحن فيه لم يصح الاخبار عنها فجعلناه انشاء حذرا من اللغو وقدرنا ثبوت الحرية قبيل هذا الكلام اقتضاء تصحيحا له لولايته على ذلك ثم صار انشاء شرعا وعرفا انتهى وهكذا في الكشف فظهر منه ان لجعل هذا الكلام انشاء طريقين احدهما ان يجعله انشاء شرعا ابتداء والثاني ان يجعله انشاء بعد تقدير ثبوت الحرية قبيله والشارح اختار الثاني (قوله لرجحان احتمال الخبرية) يعني انه يحمل على الخبر لرجحان جهة الخبرية بكون احد الامرين حرا فلا يجعل انشاء فلا يعتق العبد (قوله يوجب ولاية تعيين) اي فيما اذا كان كل من الامرين المشار اليهما محلا للحرية بان يكون كل منهما عبداله او محلا للطلاق بان يكون كل منهما زوجته (قوله يعبر عنها) اي عن تلك الولاية (قوله ايضا) اي كما يجمع القول المذكور تينك الجهتين (قوله فشرط لجهة انشائيته) اي شرط لانشائية ذلك التعيين والبيان صلاحية المحل للمعنى المبين اعني الحرية لان ايجاد الشيء في محل مسبوق بصلاحية المحل له (قوله لايصدق) لعدم صلاحية المحل وهو الميت (قوله ولجهة اخباريته) اي اخبارية ذلك البيان (قوله فانه لاجبر في الانشاآت) اذ المرء لايجبر على انشاء عتق عبده (قوله كما اذا اقر بالمجهول) بان يقول لفلان علي مال (قوله اذ من ههنا) اي من الصلاحية للاتصاف على السوية لان مناط الشك والتخيير استواء الطرفين فكان المشار اليه مذكورا بجميع اجزائه في قوله اولا حيدما فوقه فيوجب الشك في الاخبار

(ولذا) اى لكون او لاحد الشيئين قصا [illegible] الصالح كل منهما للاتصاف بالحكم على السوية اذ من ههنا نشأ الشك فى الخبر والتخيير فى الانشاء (ابطلا) اى ابو يوسف ومحمد قول المولى (هذا حر او هذا لعبده ودابته) وجعلاه لغوا لايثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ماقال صاحب التنقيح وغيره ان وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على مايصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات (وان) صحح ابو حنيفة هذا القول بان (جعله مجازا عن العين) لان خلفية المجاز عنده فى اللفظ كما سبق

والتخيير فى الانشاء (قوله هذا هو العلة آه) قال ابو يوسف ومحمد فى المسئلة المذكورة ان هذا القول من المولى لغو لا يثبت به شئ فعلله اكثر مشايخنا بان وضع او لاحد الشيئين لا على التعيين وما هو كذلك فهو غير محل للعتق فلم يكن كلامه مصادفا لمحله قلنا اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه مبهم لتردده بين مايصلح ومالايصلح وما كان مبهما لايصلح محلا للايجاب فهذا لايصلح للايجاب وانما الصالح له هو الواحد المعين ولم يوجد ههنا واعترض عليه بان ايجاب العتق انما هو على مايصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام المبهم اذ الاحكام تتعلق بالذوات دون المفهومات ولهذا عدل عنه الشارح الى التعليل بعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى هذا العدول لما قاله الفاضل الشريف فى الجواب عن الاعتراض المذكور ان العتق لايتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما تعلق به العتق هو الذات المبهمة اى الفرد المنتشر فى الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد ودابته ولاتصلح محلا للعتق فبطل ذلك القول وصار لغوا من الكلام وهذا معنى كلام المشايخ ان وضع او لاحد الشيئين لا على التعيين ثم الظاهر من كلام الشارح والمشايخ انه لو نوى العبد خاصة فى هذا الكلام لم يعتق العبد عندهما لان اللغو من الكلام لاحكم له اصلا كما صرحوا به لكنه قال فى الكشف نقلا عن المبسوط اذا جمع بين عبده وبين ما لايقع عليه العتق من ميت او اسطوانة او حمار فقال هذا حر او هذا او قال احدهما حر لايعتق عبده فى قول ابى يوسف ومحمد الا ان ينويه لانه ردد كلامه بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الا بالنية كما لو جمع بين عبده وعبد غيره وقال احدكما حر فانه لايتعين عتق عبده الا بالنية لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك (قوله وان صحح ابو حنيفة هذا القول) فيه اشارة الى رجحان قولهما وحاصل قول ابى حنيفة القول بموجب العلة يعنى سلمنا ان او لاحد الشيئين لا على التعيين فلا يكون محلا للعتق لكنه لايلزم من ذلك عدم وقوع العتق من جهة اخرى وهى ان هذا الكلام يحتمل التعيين وكل ما كان من محتملات اللفظ يجوز ان يستعمل اللفظ فيه مجازا عند وجود القرينة فهذا الكلام يجوز ان يستعمل فى التعيين مجازا اما ان التعيين من محتملاته فلانه لو كان الايجاب فى العبدين لزمه التعيين واجبر عليه كما فى الاقرار ولو لم يكن من محتملاته لما اجبر عليه وكذا لو مات احدهما او باعه او عرض على البيع او وهبه وسلمه او تصدقه

وهي تحتمل التعيين حتى لزمه في العبدين وتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو ذكر ضميمة كالوصية لحي وميت (وفي) قوله لعبيده الثلاثة (هذا حر اوهذا وهذا) عطفا الثاني باو والثالث بالواو (يعتق الثالث) في الحال (ويخير في الاولين) لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام (كاحدهما حر وهذا) فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لاحد المذكورين بالتعيين وقيل لايعتق احدهم في الحال ويكون الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ماقبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر اوهذان كما اذا حلف لايكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده والاول اولى لوجهين الاول ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر اوهذان حران والمذكور في المعطوف عليه لفظ حر لا حران فتقديره في المعطوف اولى الثاني ان الثاني مغير للاول من الجزم الى تردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت التخيير بل الاول والثاني بلا توقف على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول بجواز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كان يقال هذا حر اوهذا حر وهذا حر وعلى الثاني بان التشريك لاينافي التغيير كما في

وسلم تعين الآخر للعتق فعلم انه من محتملاته واما استعماله فيه مجازا فظاهر فاذا جاز ان يكون مجازا عن التعيين يحمل عليه عند تعذر الحقيقة لان العمل بالمحتمل اولى من الاهدار بالكلية فيلغو كرما ضم الى العبد من الدابة ونحوها كما في الوصية للحي والميت فصار كانه قال لعبده هذا حر وسكت فصار ماوضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته كما هو اصله في العمل بالمجاز من ان خلفية المجاز عن الحقيقة عنده في اللفظ خلافا لهما فانهما ينكران المجاز عند استحالة الحكم بالحقيقة بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم لا في اللفظ فاذا لم يكن المحل صالحا لحكم الحقيقة لغا كلامه (قوله وهي) اى العين (قوله هو المأخوذ من صدر الكلام) وهو احدهما (قوله ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين) فان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثاني والثالث (قوله لان الثالث عطف على ما قبله) اى الثاني لقربه ولذكره صريحا بخلاف المأخوذ من صدر الكلام لانه غير مذكور صريحا وبعيد من الثالث بالنسبة الى الثاني (قوله كما اذا حلف لايكلم هذا اوهذا وهذا) اجاب جمهور اصحابنا عن هذه المسئلة بان القياس فيها ان لايحنث الا بان يجمع في التكلم بين احد الاولين وبين الثالث كما هو قول زفر ايضا لكنا قلنا ان الثابت باو ههنا نكرة في موضع النفي فاوجب للعموم على طريق الافراد فصار تقديره لااكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا عطفه بالواو فصار جامعا له الى الثاني في نفي واحد فشاركه فصار كانه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث والتفريق يوجب الافتراق كما تقول والله لااكلم فلانا وفلانا لايحنث حتى يكلمهما ولو قلت والله لااكلم فلانا ولا فلانا فايهما كلمت وجب الحنث (قوله الاول ان تقدير الكلام آه) هذا الوجه مأخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال لاوجه لتصحيح ماقاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور من الخبر في الصدر قوله حر وهو لايصلح خبر الاثنين ولاوجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثل الاول لفظا لا لاثبات خبر مخالف له لفظا بخلاف مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لااكلم هذا ولا اكلم هذين انتهى الا ان المصنف جعله وجها للاولوية والرجحان كصاحب التوضيح وقد جعله شمس الائمة وجها لعدم الجواز لعدم صلاحية ماذكروجها لعدم الجواز لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هذا جالس وزيد قائم

لاكلم هذا وهذا بل يوجبه ههنا اذ يجب جمع الاخيرين فى الاختيار حينئذ ولا يكفى احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لايجتمعا فى احد شقى التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر و هذا حر فالظاهر قصد الايقاع فى الثالث فى الحال لان افراد الخبر بالذكر او تقدير امارة افراده بالحكم المستقل لاتشريكه وعن الثانى بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثانى معينا وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثانى فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا (وتفيد) او (العموم) اذا استعملت (فى) سياق (النفى) وما بمعناه كالنهى (لفظا) نحو ماجاءنى زيدا وعمرو اى لاهذا ولاذاك ونحو ولاتطع منهم آثما اوكفورا اى لاهذا ولاذاك فيمتثل بان لايطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط (او معنى)

تقدير جالس فيجوز ان يقدر فى المعطوف خبر مخالف لما فى المعطوف عليه لفظا (قوله كما فى لااكلم هذا وهذا) فانه بدون عطف الثانى يوجب الحنث بالتكلم بالاول وحده ولما عطف الثانى عليه غير وجوب الحنث الى التكلم بكليهما فكذا فيما نحن فيه لو لم يعطف الثالث على الثانى كان له ان يختار الثانى وحده وبعد العطف عليه ليس له ذلك بل يجب ان يختار الاول وحده او الاخيرين جميعا فكان من هذا الوجه مغيرا (قوله واجيب عن الاول) وقد اجيب عنه بوجهين آخرين احدهما انه يلزم كثرة الحذف ودفع بانه مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار عند الجمهور هذا حر وهذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير الحرية القائمة بالاخر وبانه معارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا كما ذكرناه والثانى ان المعطوف فى هذا الوجه هو مجموع الثانى والثالث بعد عطف الثالث فيجب ان يلاحظ فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصورى وحينئذ يصير معنى او هذا وهذا فى معنى هذان ولاشك ان هذا يقتضى خبرا مطابقا يوافق التثنية وهو حران لاحر وحر (قوله ان لايجتمعا آه) اى وقد قال الفراء ان الثانى والثالث يجتمعان فى الشق الثانى للتخيير حيث قال ويكون الخيار بين الاول والاخيرين فلا يصلح جوابا له (قوله لاتشريكه) نظيره ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فان الثانى لايتعلق بالشرط لافراد خبره بالذكر فان قيل هذا من قبيل قياس عطف المقدر على عطف المذكور فلا يصح قلنا ممنوع بل من قبيل قياس عطف المقدر على المقدر على عطف الملفوظ على الملفوظ وذا جائز فان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة واحدة اذا كان كلاهما ملفوظين او مقدرين (قوله وعن الثانى) واجاب عنه السيد الشريف بان الاعتراض على الوجه الثانى مكابرة لانك اذا قلت جاءنى زيد فقد اثبت المجئ لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا اثبات المجئ لعمرو ومجئ زيد على حاله بلا تفاوت فان قيل انه اذا لم يكن تشريك الثالث للثانى بعطفه عليه كان له ان يختار الثانى وحده واذا عطف عليه لم يكن له ذلك فكان مغيرا قلنا ذلك امر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه المغيرات والا لزم ان يكون منطلق مغيرا لزيد لانك اذا قلت زيد فلك ان تقول والله ماتلفظت الا بزيد واذا ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لاوله (قوله وفيه النزاع) فانه عند الجمهور معطوف على المأخوذ من صدر الكلام وعند الفراء على الثانى كما تقدم (قوله تفيد او العموم) اى السلب الكلى (قوله فيمتثل) اى يمتثل النبى عليه السلام

ذلك النهى بان لايطيعهما اصلا لابان لايطيع واحدا منهما فقط والالفات السلب الكلى ثم الواقع فى النسخ لا بان يطيع والاولى ان يقول بان لايطيع بحرف النفى تأمل (قوله بان تقع فى اليمين المثبت) لان هذا اليمين المنع (قوله انها لاحد الامرين من غير تعيين) اعلم ان لفظة احد قد تكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وحينئذ همزته منقلبة عن الواو ويجمع على آحاد وقد تكون اسما لمن يصلح ان يخاطب وحينئذ يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو فى معنى العموم ولايستعمل فى الايجاب الامع كل فقوله ان او لاحد الامرين لايجوز ان يحمل على المعنى الثانى لان احدا على المعنى الثانى لايستعمل الافى ذوى العقول اذ لايصلح غيرهم لان يخاطب ولانه بهذا المعنى لايستعمل فى الايجاب بدون كل وقوله لاحد الامرين ايجاب فلا يجوز استعماله فيه فتعين حمله على الاول فلهذا قال وانتفاء الواحد اشارة الى ذلك وههنا بحث وهو ان قوله وانتفاء الواحد المبهم يشعر بان المراد بقولهم ان او لاحد الامرين الذى هو اعم من كل هو الفرد المنتشر لا المفهوم الاعم وقد حمله على ذلك فيما سبق عند الرد على التنقيح فبين كلاميه تناف تأمل (قوله الابانتفاء المجموع) الاولى ان يقول الابانتفاء كل واحد لان انتفاء المجموع لايستلزم السلب الكلى الذى هو المراد ههنا لجواز انتفاء المجموع بانتفاء جزء منه (قوله لاتطع احدا منهما وهو نكرة) فان قيل قد ذكر ان او لاحد الامرين بالاضافة فكيف يفسرها باحد منكر فالاولى ان يقول لا تطع احدهما قلنا ان احدا متوغلة فى الابهام مثل غير وبالاضافة الى المعرفة لاتتعرف ولا تتخصص ولهذا قال من غير تعيين بعد جعله مضافا الى الامرين ثم فسرها بالنكرة ولو افادت الاضافة التعريف او التخصيص لما صح قوله من غير تعيين وتفسيره بالنكرة ولهذا قال فى التلويح ان احدا مع الاضافة مبهم غير معين وقال ابن يعيش وفى احد من الابهام ما ليس فى واحد تقول جاءنى احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين ثم اعلم ان او يفيد السلب الكلى فى سياق النفى مجردا عن قرينة بخلافه واما لفظة احد فانما تفيده اذا كانت نكرة غير مضافة نحو لاتطع احدا منهما واما اذا كانت مضافا فلا يفيد السلب الكلى ويدل عليه ما فى الجامع لو قال والله لااقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لااقرب احديكما كان موليا من واحدة لامنهما جميعا والقياس عدم الفرق بين او وبين احد خاصة صيغة ومعنى فلا يعم بشئ من دلائل العموم فكذا بوقوعها فى موضع النفى بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم

بان تقع فى اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل شيأ منهما او فى الاستفهام الانكارى نحو افعلت هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيأ منهما والسر فى افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لايتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لاتطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ما جاءنى زيد او عمرو فان معناه ما جاءنى احد منهما

بوقوعها في موضع الاباحة فكذا في موضع النفي كذا في التقرير فان قيل ان احدا لما كان خاصا صيغة ومعنى لا يقبل العموم بشيء من دلائل العموم فكيف يفيد العموم في نحو لا تطع احدا منهما قلنا انما لزم العموم من الضمير لا من احد (قوله يحنث بفعل احدهما) لانها للسلب الكلي (قوله قال صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف) استدل صاحب الكشاف بهذه الاية على ان مجرد الايمان بدون ان يكون فيه كسب خير ليس بنافع ولا بمخلص صاحبه من الخلود في النار كما هو مذهب المعتزلة حيث قال قوله لم تكن آمنت من قبل صفة لقوله نفسا وقوله او كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت والمعنى ان اشراط الساعة اذا جاءت وهي آيات ملجئة ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الآيات او مقدمة ايمانها غير كاسبة خيرا بايمانها فلم يفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت في غير وقت الايمان وبين النفس التي آمنت في وقته ولم تكتسب خيرا انتهى فقد حمل او في او كسبت على نفي العموم ورفع الايجاب الكلي على معنى لا ينفع نفسا ايمانها انتفى منها مجموع الايمان والعمل الصالح في الايمان قبل اشراط الساعة ويلزمه المساواة بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا فيه لان انتفاء مجموع الايمان والعمل الصالح فيه قد يكون بانتفاء المجموع وهو في النفس الكافرة وقد يكون بانتفاء العمل الصالح مع وجود الايمان وهو في النفس التي آمنت في وقته ولم تكتسب خيرا ولم يحملها على عموم النفي والسلب الكلي كما حملها عامة اهل السنة على معنى لا ينفع نفسا ايمانها انتفى منها كل من الايمان والعمل الصالح فيه قبل ظهور الاشراط فيلزمه تخصيص عدم نفع الايمان بالنفس الكافرة التي لم تكن آمنت قبلها بل آمنت بعدها لان انتفاء كل واحد من الايمان والعمل الصالح قبلها لا يكون الا في الكافرة ولا يدل على عدم نفع الايمان لمن كان آمن قبل اشراط الساعة لكنه لم يكتسب خيرا فيه وانما حملها صاحب الكشاف على ما حمله بناء على انها لو حملت على السلب الكلي لزم التكرار بلا فائدة في الآية وذلك لان معناها حينئذ لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت ولم تكتسب خيرا فيه ونفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير فيه فلا حاجة الى نفيه مستقلا فيكون ذكره لغوا فحمله على نفي المجموع فافاد التسوية المذكورة بناء على ان نفي المجموع قد يكون بانتفاء جميع اجزائه وقد يكون بانتفاء بعض اجزائه واجيب عنه بوجوه الاول ان قوله او كسبت في ايمانها خيرا انما يكون

بخلاف الواو فانها لنفي العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض (الا لقرينة) حالية او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لايقاع احد النفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول قال صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي بان او في الاية في سياق النفي حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كون او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت او لم تكن كسبت وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهموا من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المستفاد من لم تكن في لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا وليس كذلك

لغوا على تقدير السلب الكلي لان لو كان المقصود منه مجرد بيان عموم النفي
وليس كذلك بل المقصود منه بيان اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع
نفسا خلت عن كل من الامرين على السلب الكلي ايمانها بل شرط النفع اتصافها
قبل ظهور الاشراط باحد الامرين اعني الايمان السابق المكتسب فيه الخير
واصل الايمان يعني لا ينفع نفسا ايمانها ما لم تتصف باحد هذين الامرين قبل
ظهور الاشراط الثاني لا نسلم ان قوله او كسبت عطف على آمنت بل هو
معطوف على لم تكن والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها الذي حدث حين يأتي بعض
الاشراط ولم تكن آمنت قبل وكسبت في ذلك الايمان الحادث خيرا فعلى هذا
يكون او بمعنى الواو وفيه نظر لان مراده بيان كون او للسلب الكلي وكونه بمعنى
الواو ينافيه الثالث ان الآية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها
ولا كسبها فيه لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيه ففيه لف استغني عن ذكره
بذكر النشر فتوافق الآيات والاحاديث الدالة على ان مجرد الايمان ينفع ويورث
النجاة من العذاب ولو بعد حين اذا عرفت هذا فالتفتازاني لما قال في التلويح ان
او اذا استعمل في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق
الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد النفيين فحينئذ يفيد
عدم الشمول كما ذكره صاحب الكشاف في الآية المذكورة انها تدل على عدم
الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي
آمنت قبلها ولم تكسب خيرا ولم يحمل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان
حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب خيرا فيه لانه اذا نفي الايمان كان
نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي
لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح انتهى حمل الشارح مراد التفتازاني بقوله
اذا استعملت او في النفي على وقوعها في سياق النفي بان ينسحب النفي على
العطف باو فاعترض عليه بان هذا القول منه يدل على ان مراد صاحب
الكشاف باو في الآية المذكورة هي الواقعة في سياق النفي فكان
الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة المانعة منه دلت على ان المراد نفي
العموم لكن كون مراد صاحب الكشاف ذلك ممنوع بل يحتمل ان يكون مراده
ان او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومه على معنى لم تكن
آمنت او لم تكن كسبت ثم ايد ذلك بما ذكره التفتازاني في شرح الكشاف بان
كلامه ثمة يدل على ان مراد صاحب الكشاف ما ذكرناه فصار بين كلامي

بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت
عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف
على لم تكن المذكور عطف المفردات
على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قوله
في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم
اذا عطف احد الامرين على الآخر باو
ثم تسلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت
او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على
امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن
كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم
التكرار فتعين الثاني تلخيصه العموم
انما هو في نفي العطف باو لا في عطف
النفي باو وقوله او كسبت عطف على
آمنت بالنظر الى الظاهر واما
في التحقيق فكسبت خبر لم تكن
المحذوف على معنى لم تكن آمنت
او لم تكن كسبت هذا كلامه واذا
تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه
وبين ما ذكره في التلويح تنافيا في غاية
الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا
فما له من نور وقد بقي لي في كلام الفاضل
بحثان الاول ان صاحب الكشاف
بعد ما قال قوله او كسبت عطف على
آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله
او كسبت عطف على آمنت بالنظر
الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت
خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه
لكلامه لا توجيه لمرامه

والثاني ان عطف كسبت على آمنت
لاينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف
حتى يكون الاول بناء على الظاهر
والثاني بناء على التحقيق لما عرفت ان
كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف
معطوف على آمنت فليتأمل (و) حكم
(او كعكس) حكم (الواو) فانها لنفي
الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز
ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة
حالية او مقالية على انها لشمول النفي نحو
لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما
اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل
ما جاءني زيد ولا عمرو فالحاصل ان
او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن
القرينة تحمل على شمول النفي والا فعلى
نفي الشمول والواو بالعكس (وقد يكون)
او (للاباحة) كما يكون للتخيير على
ما سبق اعلم ان مثل قولنا افعل هذا
او ذاك يستعمل تارة لطلب احد
الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى
اباحة (نحو جالس الفقهاء او المحدثين)
وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى
تخييرا كقوله بع عبدي هذا او ذاك
والاباحة والتخيير قد يضاف الى صيغة
الامر وقد يضاف الى كلمة او وقد
عرفت انه لاحد الامرين فجواز الجمع
وامتناعه انما هو بحسب القرائن

التفتازاني تناقضا قول لا نسلم ان مراد التفتازاني بما في التلويح وقوع او
في سياق النفي حتى يلزم التنافي بين كلاميه لجواز ان يكون مراده باستعمال او
في النفي ذكرها في صورة النفي واجتماعها معه لا وقوعها في سياق النفي
فالحاصل كلامه ان او اذا اجتمعت مع النفي فالظاهر توجه النفي الى العطف باو
فحينئذ يفيد شمول العدم الا اذا قامت قرينة على انه لايقاع احد النفيين فحينئذ
يعتبر النفي اولا ثم عطف احد النفيين على الآخر فيفيد نفي العموم كما في الآية
المذكورة على ما ذكره صاحب الكشاف وهذا ما ذكره التفتازاني بعينه في شرح
الكشاف فلا مخالفة بين كلاميه ولو سلم ان مراده بما في التلويح ما ذكره الشارح
لكن لا ضير فيه لجواز ان يكون مراده اشارة الى تعداد الطريق الموصل الى
المطلوب وذلك لان مراد صاحب الكشاف حمل او في الآية على نفي العموم وذلك
يحصل بطريقين احدهما ان يجعل النفي مسلطا على العطف باو على ما اشار اليه
في التلويح والثاني ان يجعل او مسلطا على النفي على ما اشار اليه في شرح الكشاف
والمقصود من الطريقين نفي مجموع الامرين الايمان وكسب الخير فيه اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فلان ايقاع احد النفيين يستلزم بالضرورة نفي المجموع لان
المراد بالنفيين نفي الاصل الايمان ونفي مجموع الايمان وكسب الخير فبايقاع ايهما
ينتفي المجموع (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى ان ما ذكره بقوله واما ثانيا يفضي
الى جواز العطف على معمولي عاملين مختلفين بكلمة او وليس له ثبت (قوله
فانها لنفي الشمول) اعلم ان حكم او على عكس حكم الواو لان الواو في الاثبات
للجمع فاذا دخل عليه النفي يكون لنفي ذلك الجمع فلا يكون سلبا كليا وكلمة او في
سياق النفي للسلب الكلي فكان عكسه الا ان تدل قرينة حالية نحو لا ترتكب
الزنا واكل مال اليتيم اي لا تفعل واحدا منهما او مقالية نحو ما جاءني زيد ولا عمرو
بزيادة لا فحينئذ يكون للسلب الكلي مثل او وقد يجيء الواو في سياق النفي لنفي
المجموع من حيث المجموع لا للسلب الكلي لا لنفي واحد منهما وذلك فيما اذا كان
للاجتماع تأثير في المنع نحو لا تتناول اللبن والسمك فان المراد نفي المجموع اي
كلاهما معا حتى لو تناول واحدا منهما لا يقال انه لم يمتثل (قوله وقد يكون او
للاباحة) اي في الانشاء (قوله مع جواز الجمع) هذا ما قاله فخر الاسلام وفرق
ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المأمور مخالفا للامر
وفي الاباحة موافقا له (قوله لجواز الجمع وامتناعه) لو قال فجواز الاباحة
والتخيير انما هو بحسب القرائن لكان اولى كما قال فخر الاسلام وانما تعرف

الاباحة من التخيير تحتال تدل على احدهما ومن دلائل الاباحة ان يكون الكلام
بعد سبق الحظر نحو لا اكلم احدا الافلانا اوفلانا اوان تعرف الصفة المرغوبة
فى كل واحد منهما فكان له الحاجة فى الجمع بينهما كما فى نحو جالس الفقهاء او المحدثين
او يكون مقصوده اظهار السماحة كما فى نحو خذ من مالى هذا او هذا ومن هنا قالوا
فيمن حلف لايكلم احدا الافلانا اوفلانا انه له ان يكلمهما جميعا وكذلك اذا قال
لااقرب الافلانة اوفلانة فليس بمول منهما ولو قال قد برئ فلان من كل حق لى
قبله الادراهم اودنانير ان له ان يدعى المالين جميعا لان هذه مواضع اباحة
والاباحة من دلائل العموم اما الاولى فلانه استثنى من الحظر والاستثناء من
الحظر اباحة واما الثانية فلان الاباحة اطلاق والاطلاق رفع المانع وذلك يوجب
التوسعة والتعميم (قوله كما فى خصال الكفارة) اعلم انهم اختلفوا فيها فذهب
بعض مشايخنا والمعتزلة الى ان الكل واجب على البدل فاذا فعل احدها سقط
الباقى وذهب الجمهور الى ان الواجب واحد من هذه الجملة التى نطق بها قوله تعالى
فاطعام عشرة مساكين الاية وانما يتعين ذلك باختيار المكلف فعلا ضمنا الاقولا
ثم لواتى بالكل كان الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب
على واحد وهو ما كان ادنى قيمة ثم اختلف الاولون فقال بعضهم المراد بوجوب
الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها ولايجب الاتيان وللمكلف اختيار واحد
وهو مذهب الفقهاء فكان النزاع لفظيا وقال بعضهم لواتى بالجميع يثاب على كل
واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فكان الخلاف معنويا واستدلوا
بان احد الاشياء غير عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم فى واحد غير عين اوفى
واحد معين اوفى الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البدل لاسبيل الى الثانى
والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع ولا الى الاول لانه تكليف بالمجهول وهو
محال فتعين وجوب الكل على سبيل البدل كما هو الطريق فى فرض الكفاية
واستدل الجمهور بانها ذكرت فى موضع الانشاء فتوجب التخيير على احتمال
الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فالحمل على الكل على البدل الغاء النص عن
مقتضاه مع امكان العمل به وذلك باطل فكان الواجب احدها لانه عمل بمقتضاه
والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجمع لكنه يسقط باتيان
البعض عن الباقين وقولهم التكليف بالمجهول محال ممنوع لانه التكليف مبنى
على سبب العلم لا على حقيقته كبنائه على سبب القدرة وهو حاصل لان باختيار
المكلف وشروعه فى الفعل يصير معلوما لان الابهام والجهالة انما جاء من تعدد

فان قيل قد لايمتنع الجمع فى التخيير كما فى
خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع
من حيث الامتثال بالامر ففى امر
الوجوب لايكون الامتثال الاباحدهما
وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به
بل بالاباحة الاصلية حتى لولم تكن لم يجز
كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق
هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه
لايجب فى الاباحة الاتيان بواحد ويجب
فى التخيير

فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا اوذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (م) قد يكون اولا للعطف بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او) بمعنى (الا ان) اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعداو والمانع من العطف اما لفظى اومعنوى الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ اويتوب عليهم) على احد الاقاويل اى ليس لك من الامر فى عذابهم اواستصلاحهم شئ حتى تقع توبتهم اوتعذيبهم فان عطف الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد فحمل على الغاية (و) الثانى (نحو لالزمنك اوتعطينى حقى) فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل الاعطاء لايحصل مع العطف فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية اوالاستثناء

ماصدق عليه المفهوم وذلك يرتفع باختياره واحدا معينا (قوله فان كان الاصل فيه) اى فى التخيير (قوله وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة) فان قيل لم لم يسم الاباحة فقط قلنا لوجوب الاتيان بواحد منهما ولايجب فى الاباحة (قوله وقد يكون اولا للعطف آه) يعنى ان اواذا دخلت على الافعال فلها معنى آخر لايوجد فيما اذا دخلت على الاسماء وهو ان تجعل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان مجازا للمناسبة بين او وبين هذه الحروف لان اولاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية فى حتى والى قاطع للفعل الممتد الى الغاية وكما ان الفعل الاول ممتد فى جميع الاوقات الاوقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده فى صورة الاستثناء (قوله اذا وقع بعدها مضارع منصوب) هذا بيان لموقع كون او بمعنى احد الحروف الثلاثة المذكورة يعنى انها انما تكون بمعنى احد هذه الحروف فى محل يكون بعدها مضارع منصوب وماقبلها فعل ممتد فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعداو ففيه اشارة الى وجه المناسبة بينهما ايضا (قوله على احد الاقاويل) اختلفوا فى تفسيره فقال صاحب الكشاف قوله اويتوب عليهم عطف على ماقبل ليس لك من الامر شئ وقوله ليس لك من الامر شئ جملة معترضة والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم اويهزمهم اويتوب عليهم ان اسلموا اويعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم فعلى هذا يكون او على حقيقته ولامانع منه لانه عطف المضارع على المضارع فلايكون مما نحن فيه وقيل قوله اويتوب منصوب باضماران فى حكم اسم معطوف باو على الامر او على شئ اى ليس لك من امرهم شئ اوالتوبة عليهم اوتعذيبهم وعلى هذا القول يكون او على حقيقته ايضا وقيل انه ليس بعطف على ماقبل ليس لك ولا على الامر او على شئ بتقدير ان بل هو بمعنى الغاية على معنى ليس لك من الامر فى عذابهم اواستصلاحهم شئ حتى تقع توبتهم اوتعذيبهم او بمعنى الا ان يقع توبتهم اوتعذيبهم وذلك لان عطفه على ماقبل ليس لك خلاف المتبادر وكذا عطفه على الامر او على شئ بتا ويل الاسم بتقدير ان وعطفه على ماقبل ليس لك بلاتاويل الاسم من قبيل عطف المستقبل على الماضى وعلى شئ من قبيل عطف الفعل على الاسم والكل غير مستحسن سيما فى كلام الله فيكون بمعنى الغاية مجازا (قوله فى عذابهم اواستصلاحهم) اشارة الى اختلاف الرواية فى سبب نزوله فانه روى ان سبب نزوله ان النبى عليه السلام

استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى ايضا انه عليه السلام لما شج وجهه
يوم احد سأله اصحابه ان يلعنهم ويدعو باهلاكهم فقال عليه السلام مابعثني
الله تعالى لعانا ولاطعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم
لايعلمون فنزلت ونهى عن سؤال الهداية لهم فان قيل ان او اذا كان بمعنى حتى
ويكون للغاية ينتهي النهي عند توبتهم فيصح الدعاء عليهم حينئذ او سؤال الهداية
والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل اجيب بان الكلام ساكت عنه والساكت
ليس بحجة ولوسلم انه حجة لكن نختار الشق الثاني ونمنع لزوم تحصيل الحاصل
لجواز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام عليها وذلك جائز بعد توبتهم
(قوله فان عطف الفعل على الاسم غير جائز) للمانع اللفظي في الاية المذكورة
ومن قبيل المانع اللفظي ايضا قولهم والله لاادخل هذه الدار او ادخل تلك
بالنصب لان او فيه بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب عطف عليه وعطف
المنصوب على المرفوع لايجوز فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول
الثانية حتى لودخلها اولا حنث فلو دخل الثانية اولا يبرفي يمينه لانتهاء المحلوف
عليه ومايقال ان تعذر العطف فيه من جهة ان الاول نفي ليس بمستقيم
اذ لا امتناع في عطف المثبت على النفي وبالعكس حتى لوقال او ادخل تلك بالرفع
كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون
المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى
ولم يدخل الثانية حنث والافلا يحنث سواء دخلهما اولم يدخل واحدة منهما
او دخل الثانية دون الاولى ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون
الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم اوقوع او في النفي فيحنث بدخول
احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لايكلم زيدا او عمرا (قوله وتحريم
ان يدعو عليهم بالهلاك) لوقال ان يدعو عليهم اولهم بالهلاك او الصلاح لكان
اولى واوفق (قوله لايحصل مع العطف) لفوات العلية المذكورة فيه (قوله
لان تناول احد المذكورين) شروع في بيان المناسبة والعلاقة بينهما وبين
الغاية والاستثناء (قوله الامتداد وشمول الاوقات) الاول ناظر الى الغاية
والثاني الى الاستثناء (قوله فوجب اضمار ان) اما في الغاية فلان حرف الجر
لايدخل الا على الاسم واما في الاستثناء فليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة
الوقت لان ان تجعل مدخولها في تأويل المصدر (قوله اما لحرف الجر)
كما في حتى والى (قوله وقد يكون او بمعنى بل) اشترط فيه سيبويه امرين

لان تناول احد المذكورين يقتضي
تناهي احتمال كل منهما وارتفاعه
بوجود صاحبه ويحتمله الكلام لاحتمال
صدره الامتداد وشمول الاوقات
فوجب اضمار ان اما لحرف الجر وليكون
المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت
المخرج عن الاوقات المشمولة لصدره
ومنه قول امرئ القيس

بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه
وايقن انا لاحقان بقيصرا
فقلت له لاتبك عينك انما
نحاول ملكا او نموت فنعذرا

(و) قد يكون او (بمعنى بل كقوله تعالى)
فهي كالحجارة (او اشد قسوة) اي بل اشد
قسوة قيل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا) الاية قال مالك لما كان
او في الانشاء للتخيير ثبت التخيير في كل نوع
من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان
يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر
الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء
مما يزداد بازدياد الجناية وينقص
بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها
فلا يليق مقابلة اغلظ الجنايات باخف
الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل
بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة
المذكورة في معرض الجزاء على انواع
الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسبما
تقتضيه المناسبة

فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق فظهر بذلك ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة كما سيجيء فالاحسن ان تذكر في الحروف الجارة (ومنها) اي من الحروف (حروف الجر) وجه التسمية مشهور (فالباء للالصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت مروري بمكان يلابسه زيد (فلا تخرج) اي اذا كانت الباء للالصاق فقول المولى لعبده لا تخرج (الا باذني يوجب لكل خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا خرج منها بعض بقي ما عداه على العموم (لا) قوله لا تخرج (الا ان آذن لك) فانه لا يوجب لكل خروج اذنا

احدهما تقدم نفي او نهي والثاني اعادة العامل نحو ما قام زيد او عمرو ولا يقم [illegible] واجازه الكوفيون مطلقا بلا شرط شيء فتمثيله بالاية المذكورة على مذهب الكوفيين (قوله على انه ورد في الحديث) وهو ما روي عن محمد عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمي فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام على النبي عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذه قتل ومن اخذ مالا ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفي رواية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي فان قيل ان بارادة الاسلام لا يثبت الاسلام ولا يخرج بها عن كونه حربيا والحد لا يجب على من قطع الطريق على الحربي ولو مستأمنا فكيف يصح الاحتجاج به اجيب بان معناه يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا وهاجروا لتعلم احكام الاسلام ولو سلم انه على ظاهره لكن من جاء على قصد الاسلام من داره ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب على من قطع الطريق على اهل الذمة (قوله بما في المتن) اي جعل او بمعنى بل (قوله ان خلط الكلامين) اي الجوابين المذكورين (قوله وجه التسمية مشهور) اعني انها تجر مع الفعل وشبهه الى ما يليها او انها تعمل عمل الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم وحروف النصب لعمل الجزم والنصب (قوله فالباء للالصاق) وهو على نوعين حقيقي ان كان مفضيا الى نفس المجرور كامسكت زيدا اذا قبضت على شيء من جسمه او ثوبه الذي على بدنه ولو قلت امسكته احتمل ذلك وان يكون منعته من التصرف ومجازي ان افضى الى ما يقرب من المجرور كمررت بزيد والشارح رحمه الله فسره اولا بايصال الشيء بالشيء ثم مثله بالمجازي والاولى تمثيله بالحقيقي تأمل والمراد بالشيء الاول معنى الفعل وشبهه وبالشيء الثاني هو الاسم لفظا او تقديرا فلا يرد نحو مارحبت فانه في تقدير الاسم ولا نحو همزة التعدية في هل اكرمت زيدا مع كونها موصلة معنى الفعل الى ما يليها لان ما يليها هو الفعل لا الاسم لا لفظا ولا تقديرا على ان كونها موصلة معنى الفعل الى ما يليها ممنوع اعلم انه يتفرع على كون الباء للالصاق مسائل منها ما في [illegible] الاسلام او قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر ينصرف الكلام الى الخبر الصادق لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعولا للخبر فيكون مفعول الخبر محذوفا ويدل الباء حرف الالصاق فيكون معناه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدومه والقدوم اسم لفعل

[illegible] قوله ان اخبرتنى فلان بقدومه فانه يتناول الكذب [illegible] الا انه غير موصول بالباء فصلح مفعولا وان مع ما بعدها مصدر وصح ان اخبرتنى قدومه ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول الثانى التكلم بقدومه وذلك دليل الوجود لا موجب [illegible] انا ما وقع مفعول الخبر بالثانى المذكور فعل صحبه الباء وكل فعل صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر فما وقع مفعول الخبر فيه لا يصلح [illegible] الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما ذكر فخر الاسلام فى جامعه ان [illegible] يقتضى مفعولين احدهما الذى يبلغه والثانى الكلام الذى يصلح دليلا على المعرفة فاذا [illegible] بقدوم فلان كان القدوم مشغولا بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لان المفعول لا يشغل فاحتيج الى اضمار مفعول آخر من جنس الكلام كانه قال ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدوم فلان فبقى القدوم على حقيقته فعلا والملصق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والباء للالصاق يقتضى وجوده انتهى واعترض عليه بانا لا نسلم ان قوله بقدوم فلان لم يصلح مفعولا للخبر من حيث المعنى والمحل لجواز ان يكون الجار والمجرور منصوب المحل على المفعولية كما فى اخبرنى بهذا الخبر فلان [illegible] لان المشغول لا يشغل [illegible] فلان [illegible] اسم الفعل ومفعول الخبر لا يكون الا كلاما مقيما به المعرفة وصحة السيد المذكور باعتبار ان المفعول وقع كلاما وليس الكلام فيه واذا لم يصلح ان يكون مفعولا [illegible] لا تصح [illegible] كلام وهو ظاهر ومجازه ايضا لان صحة [illegible] صحة التكلم لانه خلف عنه [illegible] وهذا ادنى الشرطين فيقدر مفعولا [illegible] للكلام العاقل [illegible] ان اخبرتنى خبرا [illegible] بهذا الفعل [illegible] الموجود منه فلم يوجد لا يلصق به [illegible] اذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قدم فانه يتناول الكذب ايضا لانه غير موصول بالباء فصلح مفعولا للخبر لفظا بان يجعل ان مع ما بعده مصدرا حتى يكون محله [illegible] قدومه ولكن لم يصح معنى لان مفعول الخبر كلام لا فعل فى الحقيقة ولئن تعذرت [illegible] الى المجاز ممكن [illegible] الكلام فكان [illegible] التكلم بقدومه والتكلم بالقدوم يوجب الظن به ومنها لو قال لامرأته انت طالق بمشيئة الله تعالى لا يقع الطلاق لانه لما جعل الطلاق ملصقا بمشيئة الله تعالى لا يقع قبل المشيئة اذ لا يتحقق [illegible] الملصق به الا الالصاق بمشيئة الله تعالى غير معلوم لنا فلا يقع الطلاق ومنها [illegible] المصنف بقوله اى الباء فى لا تخرج الا باذنى للالصاق فيقتضى ملصقا بالاذن [illegible] الملصق هو الخروج لانه لابد من تقدير شئ [illegible]

الا لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمله على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر المستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه لا تخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع الخ قال قيل المصدر قد يقع حينئذ الكلام تقول آتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب ان لا يحنث فلا يحنث بالشك واعترض عليه بان هناك وجها ثالثا يقتضى وجوب الاذن لكل خروج

المستثنى منه وهو الخروج المدلول عليه بلاتخرج وهو عام لكونه نكرة في سياق
النفي فصار كانه قال لاتخرجي خروجا الا خروجا ملصقا باذني وصار الخروج
الموصوف بكونه ملصقا بالاذن مستثنى عاما لان النكرة الموصوفة بصفة عامة
تكون عامة فاذا اخرج بعض افرادها اعني الخروجات الموصوفة بالالصاق بالاذن
بقي ماعداه تحت حكم النفي فاذا اخرجت بغيراذنه حنث ومن هذا التقرير اندفع
مايتوهم انه لايلزم من بقاء الخروج الغير الملصق بالاذن على حكم النفي عموم
الخروج المستثنى لجواز ان يراد به خروج واحد ملصق بالاذن وجه الاندفاع
يظهر من كون النكرة الموصوفة بصفة عامة عامة وكذا الحال في قوله ان خرجت
الا باذني لان اليمين فيه للمنع فكانه قال لاتخرجي الا باذني فان قيل ان ثبوت
المصدر انما هو بطريق الاقتضاء ولاعموم للمقتضى لانه ثبت ضرورة فكيف يعم
بوقوعه في سياق النفي اجيب بمنع كونه من باب الاقتضاء بل من باب الحذف
والمحذوف كالمذكور فيعم بوقوعه في سياق النفي فصار لاتخرج الا باذني من قبيل
لاآكل اكلا لامن قبيل لاآكل لان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام لثبوته
ضرورة ولان المراد هي الماهية من حيث هي لاالفرد بخلاف اكلا لانه للفرد
لكونه مذكورا صريحا فيعم في سياق النفي (قوله اذ لايمكن حمله على حقيقة
الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج) فان قيل ان هذا الدليل جار
بعينه في لاتخرج الا باذني مع انه حمل على حقيقة الاستثناء لاعلى الغاية قلنا نعم
الا ان هنالك مايقتضي تقدير الملصق بالاذن من جنس المستثنى منه وهو
الباء فقدر المستثنى من جنس المستثنى منه فحمل على حقيقته بخلاف مانحن فيه
اذ ليس ههنا مايقتضي ذلك فيصير المستثنى بالضرورة هو الاذن وهو لايصلح لذلك
لعدم المجانسة فيصير الى المجاز فحمل الا بمعنى حتى للمناسبة التي ذكرها الشارح
فان قيل لما صير الى المجاز فليحمل المستثنى منقطعا اجيب بان جعله بمعنى حتى
اقرب الى الحقيقة وهي الاتصال لان حتى يكون المعطوف بها اما جزأ اومايلاقي
آخر جزء وفيه معنى الحقيقة فصار اقرب الى الحقيقة فان قيل فليحمل الاستثناء
في كل ماتعذر الحمل فيه على الحقيقة على الغاية لاعلى المنقطع اصلا لكونها اقرب
الى الحقيقة مع انهم اتفقوا على القول بالاستثناء المنقطع قلنا انما يحمل على الغاية
فيما امكن جعل مابعد الا غاية لماقبلها كما فيما نحن فيه والا يحمل على المنقطع
كما في نحو جاءني القوم الا حمارا فان قيل قد صرحوا في قوله تعالى لاتدخلوا بيوت
النبي الا ان يؤذن لكم ان تكرار الاذن شرط في الدخول ولو استلزم سقوط الباء

وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان
آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف
حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند
تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما
عن المعارض ورد بان قولنا الا خروجا
باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا
خروجا ان آذن لك فانه مختل لايعرف له
استعمال والجواب ان اختلاله على تقدير
تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات
وهو الباء وذكر بعضها وهو خروجا
حتى اذا قدر هكذا لاتخرج الا خروجا
ملصقا بان آذن لك لايبقى اختلال اصلا
فالصواب في الرد ان يقال انهم صرحوا
بانه لاعبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى
لو كان في جانب آية وفي آخر آيتان
او في جانب حديث وفي آخر حديثان
لاتترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد
ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية
الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال
في الحديث (والاستعانة) اي طلب
المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم
وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك
الصقت الكتابة (فتدخل) اي اذا
كانت الباء للاستعانة تدخل (الوسائل)
اذ بها يستعان على المقاصد (كالاثمان)
في البيوع فان المقصود الاصلي من المبايعة
هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع
والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من
النقود التي لاينتفع بها بالذات بل بواسطة
التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات

مضبوط لزوم التكرار لما شرطوه فيه اجيب بانا لانسلم ان تكرار الاذن من لفظ الا الا يؤذن كيف وانه لو كان بلفظ حتى كان الحكم ايضا كذلك بل عرف ذلك من قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبى (قوله المصدر قد يقع حينا) اى ظرفا يعنى ان ان مع الفعل فى معنى المصدر فيجوز ان يقع (قوله بان هناك وجها ثالثا) هذا الوجه قاله الفراء فانه قال ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما قبله فى لا تخرج الا ان آذن الا بصلة فوجب تقدير الصلة وهى الباء واجيب بانا لانسلم ان المصدر يحتاج فى الاتصال الى صلة ولو سلم فلا نسلم تعين الباء لذلك حتى يقتضى ملصقا ولو سلم فاضمار الجار قليل وان سلم به اللفظ عن الاختلال (قوله وقيل انها راجعة الى الالصاق) قيل ان الالصاق معنى لا يفارقه الباء ولهذا اقتصر عليه سيبويه وفرع فخر الاسلام دخولها فى الاثمان على كونها للالصاق لكون الملصق به تبعا للملصق بمنزلة الآلة فدخل فى الاثمان التى بمنزلة الآلات (قوله وجود المبيع) اى فى ملكه لا فى مجلس العقد (قوله والعبد رأس المال) اى الثمن لان رأس المال هو الثمن فى السلم والمسلم فيه هو المبيع واذا كان الكر فى السلم هو المبيع لا يجوز الاستبدال فيه بشركة او تولية او هبة قبل القبض وكذا لا يجوز التصرف فى رأس المال قبل القبض لانه لما كان مستحق القبض فى المجلس لم يجز التصرف فيه قبل القبض لانه يفوت القبض المستحق ويدل عليه قوله عليه السلام لا تأخذ الا سلمك او رأس مالك فانه يمنع التصرف فيهما قطعا حيث لم يجوز اخذ غيرهما بدلا منهما ولان رأس المال فيه له شبه بالمبيع حيث لا يجوز فيه تفويت القبض بالتمليك او الابراء كالمبيع فاخذ حكمه فقوله كعدم جواز الاستبدال فى الكر قبل القبض ليس على ما ينبغى لاشعاره جواز الاستبدال فى رأس المال قبل القبض مع انه لا يجوز ايضا والجواب عنه ان مراده ان الكر لا يجوز استبداله قبل القبض فى عقد السلم لكونه مبيعا فيه بخلافه فى الصورة الاولى فانه يجوز التصرف فيه فى تلك الصورة لكونه ثمنا نقل عنه قوله بعت كرا بهذا العبد سلم يرد عليه ان هذا التوجيه يزاحمه توجيه آخر اقوى منه وهو ان يعتبر الكلام مقلوبا كما اعتبر اشتريت مائة درهم بهذا العبد اتفاقا مع ان فى هذا التوجيه عملا بحقيقة الشراء وحقيقة الباء وحاصل السؤال انه لم يتعين السلم انتهى فاذكره فى الكتاب بناء على تسليم كونه سلما (قوله فلا يجب الاستيعاب فى مسح الرأس) ذهب الشافعى الى ان المفروض فيه اقل ما يطلق عليه المسح ولو شعرة لاطلاق قوله تعالى وامسحوا برؤسكم والمطلق يسقط بادنى ماينطلق عليه اسمه

ولهذا اشترط وجود المبيع [illegible] لا وجود الثمن فان كان الاصل ان يدخل الباء فى الاثمان (فبعت) اى قول البائع بعت (هذا العبد بكر) من الحنطة مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر ثمن يثبت فى الذمة حالا (و) قوله بعت (كرا) من الحنطة (بهذا) العبد (سلم) والعبد رأس المال والكر مسلم فيه (فيراعى شرائطه) من التأجيل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال فى المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه (و) يراعى (لوازمه) المتأخرة عنه كعدم جواز الاستبدال فى الكر قبل القبض (واذا دخلت) الباء (المحل) هذا تفريع ثان على دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه) اى استيعاب المحل بالفعل (كالآلة) اى كما لم يجب استيعاب الآلات بالفعل يعنى لما كان الاصل فى الباء ان تدخل الوسائل والآلات نحو مسحت الحائط بيدى ولم يشترط الاستيعاب فى الآلة لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط استيعاب المحل لكونه المقصود شبه المحل الذى من شانه الاستيعاب اذا دخله الباء بالآلة التى من شانها عدم الاستيعاب (فلا يجب) الاستيعاب (فى مسح الرأس) كما ذهب اليه مالك لان الباء دخلت المحل فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم

ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل
لم يجب استيعابه ان الباء فى التيمم
قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه
اجاب بقوله ( واما وجوبه ) اى وجوب
الاستيعاب ( فى التيمم ان صح ) انما قال
ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت
الشعور الخفيفة بالتراب فى الوجه
كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفى
فى رواية الحسن قياسا على مسح الخف
والرأس (فبالحديث المشهور) وهو قوله
عليه السلام لعمار رضى الله عنه يكفيك
ضربتان ضربة للوجه وضربة
للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولا
الاستيعاب لزم ان يراد به البعض
(ولانه) اى التيمم (خلف عن المستوعب)
وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه
فى الاصل وجب استيعابه فى الخلف لان
الخلف لا يخالف الاصل اصلا (ولان)
المسح بالصعيد فى العضوين قائم مقام
الوظائف الاربع وانما نصف للتخفيف
ولاشك ان ( كل تنصيف يقتضى بقاء
الباقى على ما كان) عليه من الوصف
كصلاة المسافر وعدة الاماء وحدود
العبيد ونحو ذلك ( وعلى للاستعلاء )
صورة نحو ركب على الفرس او معنى
نحو تامر علينا (و) لان الواجب
مستعل على من عليه كما يقال ركبه
دين ( تستعمل) على (للوجوب)

قلنا لو كان كذا لفعله عليه السلام ولو مرة فى العمر لاسقاط الواجب لكنه لم يفعل
ما دون الناصية قطعا وليس فى الشرع واجب لم يفعله الشارع فى مدة عمره قصدا
ولم يعلمه بل ان ما فعله دائما فى ضمن السنة اى الربع والاستيعاب ولانه لا يمكن المسح
على شعرة الا بالزيادة عليها وما لا يمكن الواجب الا به فهو واجب فالزيادة واجبة
وذهب مالك الى ان المفروض فيه الاستيعاب مستدلا بان الآية مجملة بينها حديث
عبد الله بن زيد انه عليه السلام توضأ ومسح رأسه واستوعب والقياس على آية
التيمم نحو قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم قلنا الحديث محمول على الاستحباب
جمعا بين الدليلين والقياس ليس بشئ اذ لا قياس بين الاصل والبدل ولو سلم
فالقياس على مسح الخف اولى من القياس على التيمم لجامع الوضوء فلهذا ذهب
اصحابنا الى ان الفرض مقدار الناصية لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم لان الباء قد
تدخل على الآلة نحو مسحت الحائط بيدى فتكون لاستيعاب المحل لا الآلة وقد
تدخل على المحل كما فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فتكون لاستيعاب الآلة
لا المحل والآلة هى اليد وهى غالبا مقدار ربع الرأس فان قيل يجوز ان تكون الباء
زائدة كما روى عن مالك فيكون المعنى وامسحوا رؤسكم فيفيد الاستيعاب قلنا
الغاء الحقيقة مع امكانها لا يجوز وقد امكن ههنا لان حقيقته هو الالصاق وقد
امكن ههنا ولو باعتبار الاستعانة كما ذكرناه بخلاف آية التيمم فان الباء فيها زائدة
ثبوت الاستيعاب فيه بالحديث المشهور فتكون الباء فيها زائدة بالضرورة
فان قيل يجوز ان تكون للتبعيض كما روى عن الشافعى فيفيد جواز الاقل من
الربع اجيب بان جعله للتبعيض يفضى الى الترادف والاشتراك اما الترادف
فبكلمة من لانها موضوعة للتبعيض واما الاشتراك فلانها موضوعة للالصاق
فلو كانت حقيقة فى التبعيض ايضا لزم الاشتراك وكلاهما خير ثبت فى اللغة (قوله
فان الوجه اسم للكل) هذا هو المشهور وقيل ان الوجه ذكر معرفا باللام واللام
اما للعهد او للحقيقة او للاستغراق او زائدة لا سبيل الى الاخير لانه الغاء ولا الى
الثالث لانه غير متصور لان الاستغراق انما يكون فى الافراد والخطاب لشخص
واحد ولا الى الاول لانه ما ثمه معهود اصلا والثانى يفيد المطلوب لان الوجه
ما يواجه به الانسان وهو من قصاص الشعر الى اسفل الذقن ومن شحمة الاذن
الى شحمة الاذن (قوله ولانه آه) من قبيل الاستدلال بدلالة الكتاب تأمل
(قوله وعلى للاستعلاء) وفى المغنى الاستعلاء اما على المجرور وهو الغالب نحو
وعليها وعلى الفلك تحملون او على ما يقرب منه نحو او اجد على النار هدى وقد

بالوضع الشرعي (فعلى الف) اى اذا كان على للوجوب شرطا فقول المقر لفلان على الف (دين) لا وديعة (الا اذا وصل به) اى بقوله على الف قوله (وديعة) فيحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محكما وهو قوله وديعة (ح) لان الجزاء لازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه فيستعمل (في الشرط) اى في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها (نحو) قوله تعالى (يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيأ) اى بشرط عدم الاشراك فان قيل لا اختفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا فكيف تكون للشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه (ح) لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب فتستعمل (في العوض) ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن في معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم تحمل عند ابي حنيفة على على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط (كما في المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فتحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان

---

يكون الاستعلاء معنويا نحو ولهم علي ذنب ونحو فضلنا بعضهم على بعض والاول حقيقي والثاني مجازي وكذا المعنوي ايضا مجازي على طريق التشبيه كما في الرضي نحو عليه دين كما يقال ركبه دين كانه يحمل ثقل الدين على عنقه او على ظهره ومنه على قضاء الصلاة وعليه القصاص لان الحقوق كانها راكبة عليه واليه اشار بقوله ولان الواجب مستعل على من عليه لكن الظاهر ان يقول ولكون الواجب بدل قوله ولان تأمل (قوله بالوضع الشرعي) ولعله اشارة الى ما قال فخر الاسلام ان كلمة على وضعت لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه فصار موضوعا للايجاب والالزام في قول الرجل لفلان على الف درهم وقال شراحه ان المعاني الاول اعني وقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلوه فوقه معان لغويات وقوله فصار موضوعا للايجاب والالزام اراد به وضع اهل اللغة (قوله دين) وانما صار دينا لان الالزام والايجاب الكامل انما هو في الدين والاصل في الشيء الكمال الا اذا وصل به قوله وديعة فحينئذ لا يصير دينا بل يحمل على وجوب الحفظ لان على يحتملها لما فيه من وجوب الحفظ فيحمل عليه ترجيحا للمحتمل على الموجب الاصلي لكون اللفظ محكما حينئذ في الوديعة بذكر لفظها (قوله صلة) اى زائدة (قوله لا ينافي شرطية مدخولها) فيه انا سلمنا انه لا ينافي الشرطية لكنه يلزم منه عدم انفهام الشرطية من على بل معنى يفهم من سوق الكلام نفسه والفرض كونها منفهمة من على حيث قال اى في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها تأمل (قوله كان الشرط بمنزلة الحقيقة) لكونه انسب باللزوم والوجوب الذي وضع له على في الشرع (قوله فيحمل على العوض بالاتفاق) فلو قال بعتك على الف درهم او آجرتك او نكحتك على الف درهم كان بمعنى بالف درهم لانه لما تعذر حقيقتها لما فيها من القمار واللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم شيأ التصق به فاستعير للالصاق تصحيحا للكلام العاقل (قوله يجب ثلث الالف) للتوزيع ويكون الطلاق بائنا لكونه طلاقا على مال كما لو قالت طلقني بالف درهم فطلقها واحدة (قوله ولا شيء عنده) فيكون الطلاق رجعيا (قوله لان اجزاء الشرط الخ) اعلم ان دليل ابي حنيفة موقوف على ثلاث مقدمات احديها ان العوض يقابل المعوض وما كان كذلك يثبت مع مقابله مقارنا والمشروط يعقب الشرط لتوقفه عليه وهذه اتفاقية وثانيتها ان اجزاء العوض تتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق واجزاء الشرط لا تتوزع على اجزاء المشروط بالاتفاق وثالثتها ان الكلام اذا كان له مجازان يحمل على اقربهما اذا عرفت هذا فكلمة

(واما) اذا لم يتعذر معنى الشرط كما (فى الطلاق) فانه يقبل الشرط ولا يبطل به (فكذا عندهما) اى تحمل على العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال (وللشرط عنده) عملا بالحقيقة (فى) قول المرأة لزوجها (طلقنى ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما) لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (ولا شئ عنده) لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حيث يثبت كل جزء من المعوض فى مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالمتضائفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تحقق المعاقبة (ومن لابتداء الغاية) المراد بالغاية ههنا وفى قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية

على لما كانت موضوعة للزوم والوجوب فى الشرع والمعاوضة مقابلة وليس بين الطلاق الواقع وبين المال مقابلة لم يكن بينهما معاوضة اما الاولى فلما مر فى المقدمة الاولى من ان العوض يقابل المعوض واما الثانية فلان بينهما معاقبة لان الطلاق يقع اولا ثم يجب المال وذلك معنى الشرط لما مر فى المقدمة الاولى من ان المشروط يعقب الشرط ثم حمله على الشرط اولى لقربه من الحقيقة العرفية لما مر فى المقدمة الثالثة وذلك لان الشرط اقرب من اللزوم لما بين الشرط والجزاء من اللزوم بخلاف الالصاق الذى هو معنى الباء فانه ليس فى معنى اللزوم بل غايته انه يناسب اللزوم فاذا حمل على الشرط يصير قولها طلقنى ثلاثا طلبا منها لتعليق المال بشرط الثلاث اى يكون الثلاث شرطا للزوم المال عليها فكانها قالت ان طلقتنى ثلاثا فلك الف واذا خالف الشرط بان طلقها واحدة لا يجب عليها شئ ويكون الطلاق رجعيا لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط لما مر فى المقدمة الثانية فالشارح رحمه الله اشار بقوله ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة الى آخره الى المقدمة الاولى والثانية وسكت عن الثالثة اكتفاء بما ذكره سابقا من انهما لم يحمل على معنى الباء عنده الا اذا تعذر معنى الشرط ثم فى قوله فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط بحث لان حاصل هذه الملازمة انه لو طلقها واحدة فى صورة الشرط لزم تقدم جزء من المشروط وهو الطلقة الواحدة على الشرط الذى هو مجموع الالف ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان الشرط هو الالف وعلى انه شرط بالنسبة الى كل جزء من اجزاء المشروط وهو الطلاق الثلاث والا فتقدم جزء المشروط لا يستلزم تقدم كله من حيث هو كل فلا يلزم فوت المعاقبة وكلا المقدمتين ممنوعتان اما الاولى فلان الشرط للزوم الالف هو الطلاق الثلاث لا العكس واما الثانية فلان مجموع الالف انما هو شرط لمجموع الطلاق الثلاث لا لكل جزء من الثلاث قال فى الحاشية ان الطلاق الثلاث شرط للزوم المال فاذا طلقها واحدة لم يوجد الشرط فلزم المال موافقا لما ذكره ثم قال وفيه نظر لان على داخل على المال فيكون المال شرطا للطلاق لا عكسه (قوله هو المسافة) يشير الى مذهب البصريين من ان من لابتداء الغاية فى غير الزمان سواء كان المجرور بها مكانا نحو سرت من البصرة او غيره نحو هذا الكتاب من زيد الى عمرو ولا تستعمل فى الزمان وهذا لان لفظ المسافة ظاهر فى المكان وقد اجاز الكوفيون استعمالها فى الزمان ايضا مستدلين بقوله تعالى من اول يوم وبقوله تعالى نودى للصلاة من

يوم الجمعة وقال الرضى مذهب الكوفيين ان لامنع من قولك صمت من اول الليل الى آخره وصمت من اول الشهر الى آخره وهو كثير الاستعمال وقال في الفرق بين من الابتدائية والتبعيضية ان من الابتدائية تعرف بان يحسن في مقابلتها الى اوما يفيد فائدتها نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به التجئ فالباء ههنا افادت معنى الانتهاء والتبعيضية تعرف بان يكون هناك شئ ظاهر هو بعض المجرور بمن نحو خذ من اموالهم صدقة اومقدر نحو اخذت من الدراهم اى من الدراهم شيأ وقال المبرد والزمخشري ان اصل من البعضية ابتداء الغاية لان الدراهم في قولك اخذت من الدراهم مبدأ الاخذ (قوله وليس لها ابتداء وانتهاء) والالزم ان لايكون ما فرضناه غاية غاية ويجري مالا يجري (قوله لاسم الجزء على الكل) فان قيل ان نهاية الشئ ما ينتهى به والشئ انما ينتهي بضده فكيف يكون جزأ منه حتى يطلق الجزء على الكل قلنا لانسلم ان الشئ انما ينتهي بضده بل ينتهي بجزئه الاخير ولو سلم ذلك لكن لانسلم ان ضد الشئ لايكون جزأ منه اذ الممتنع اتصاف الشئ بالضدين معا في حالة واحدة من جهة واحدة واما اجتماعهما في الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا قادح فيه الا يرى ان البياض والسواد ضدان للبلقة مع ان كلا منهما جزء منها واما على قولهم كلمة من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية على القلب اى غاية الابتداء وغاية الانتهاء فعلى تقدير تسليم صحته يحمل وقد يجاب بان اطلاق الغاية في معناها الحقيقي وهي جنس والابتداء والانتهاء فردان له فكان اضافتهما اليه اضافة الفرد الى الجنس ولامحذور فيه (قوله اى زائدة) قال في المغني لفظ من تأتي على خمسة عشر وجها الرابع عشر منها التنصيص على العموم وهي الزائدة في نحو ما جاءني من رجل فانه قبل دخولها يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة ولهذا يصح ان يقول بل رجلان ويمتنع ذلك بعد دخول من الخامس عشر توكيد العموم وهي الزائدة في نحو ما جاءني من احد ومن ديار فان احدا وديارا صيغتا عموم وشرط في زيادتها في النوعين تقدم نهي اونفي اواستفهام بهل اويكون مجرورها نكرة اويكون مجرورها فاعلا اومفعولا به اومبتدأ والتحقيق ان مجرور من الزائدة اذا لم يكن من الاسماء المقصورة على العموم كاحد وديار كان من لاستغراق الجنس نحو ما جاءني من رجل فان اصل من هذه هي الابتدائية الا انه لما اريد الاستغراق ابتدئ بالجانب المتناهي وهو الواحد وترك الجانب الاخر الذي لايتناهى لكونه غير محدود كانه قيل ما جاءني

وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل للتبعيض) وعليه المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد (والبيان) نحو لفلان خاتم من فضة (وبمعنى الباء) كما في قوله تعالى يحفظونه من امر الله اى بامره (و) تستعمل (صلة) اى زائدة نحو ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني من رجل لان اللفظ به يكون نصا في الاستغراق (وحتى للغاية) اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه اولا والاول (نحو اكلت السمكة (حتى رأسها) والثاني نحو (حتى مطلع الفجر)

الجنس من واحد الى مالايتناهى اما اذا قلت ماجاءنى رجل من غير من فيحتمل عدم الاستغراق و يكون المعنى ماجاءنى رجل واحد بل جاءنى رجلان او اكثر وانما سميت من هذه مزيدة مع افادتها الاستغراق لانه لايتغير اصل المعنى باسقاطها لان النكرة فى سياق النفى تفيد الاستغراق ومن هذه زيدت للتنصيص عليه واما اذا كان مجرورها من الاسماء المقصورة على العموم فتكون من حينئذ لمجرد التأكيد لا التنصيص على الاستغراق فان معنى ما جاءنى احد وما جاءنى من احد سواء فى التنصيص على العموم اذا عرفت هذا فالظاهر من كلام الشارح ان من الاستغراقية كما فى ماجاءنى من رجل ليست بزائدة كما صرح به فى حاشية نقل عنه فى تفسير قوله لان اللفظ به يكون نصا فى الاستغراق اى فى الصورة الثانية ولهذا لم يحكم بكونها زائدة انتهى لكن الحق كونها زائدة كما فى الصورة الاولى لانهم استدلوا على كونها زائدة فى نحو ماجاءنى من احد بدخولها على الفاعل وهذا الدليل جار بعينه فى نحو ماجاءنى من رجل (قوله اما عند الاطلاق) يعنى ان وضعها لمطلق الغاية واما فى الاستعمال فللدلالة على ان مابعدها جزء لماقبلها (قوله بلا سقوط معنى الغاية) فان قيل يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا ان المتكلم حينئذ لايريد معنى الغاية وان لم يسقط من حيث الدلالة والممتنع هو الجمع فى الارادة لافى الدلالة (قوله وحتى للغاية) اى للدلالة على ان مابعدها غاية لما قبلها بخلاف قولهم حتى لانتهاء الغاية فان الغاية فيه بمعنى المسافة كما فى قولهم الى لانتهاء الغاية من لابتداء الغاية اعلم ان حتى على ثلاثة اضرب حرف جر وحرف عطف وحرف استيناف فالاول يجئ بمعنى الى وبمعنى كى ولايجر بمعنى كى الا مصدرا ماولا اى الفعل المنتصب بعدها بان المضمرة نحو اسلمت حتى ادخل الجنة ولا تقول حتى دخول الجنة والتى بمعنى الى تجر ذلك نحو سرت حتى تغيب الشمس والاسم الصريح ايضا نحو حتى مطلع الفجر واما العاطفة فهى مثل الجارة فى معنى الغاية ولاتكون بمعنى كى و يجب ان يكون المجرور فيهما موقتا لانها للتحديد والتحديد بالمجهول لايفيد وان يكون ماقبلهما من ذى اجزاء الا ان ذلك يجب اظهاره فى العاطفة نحو قدم الحاج حتى المشاة ولايجب فى الجارة بل يجوز تقديره ايضا نحو نمت حتى الصباح اى نمت البارحة وتفترقان بان العاطفة يجب ان مابعدها يكون جزأ لماقبلها او داخلا فى حكمه نحو ضربت القوم حتى زيدا او كجزئه بالاختلاط نحو ضربت السادات حتى عبيدهم او كجزء لمادل عليه ماقبلها كما فى قوله

اما عند الاطلاق فالاكثر على ان مابعدها داخل فيما قبلها (وقد تكون عاطفة) يتبع مابعدها ماقبلها فى الاعراب (بلا سقوط معنى الغاية) لان الاصل هى الجارة والعاطفة فرع عليها

التي الصحيفة كي يخفف رحله ❊ والزاد حتى نعله ألقاها

عند من قال ان نعله عطف على الصحيفة لان معنى التي الصحيفة التي جميع مامعه واما الجارة فالاكثرون على تجويز كون مابعدها متصلا بآخر اجزاء ماقبلها نحو نمت البارحة حتى الصباح وصمت رمضان حتى الفطر كما يكون جزأ منه ايضا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالجر وعند السيرافي يجب ان يكون مابعدها جزأ لما قبلها كما في العاطفة واما حتى الابتدائية وهي الداخلة على الجمل الاستينافية اسمية اوفعلية ففي الاسمية تدخل على مبتدأ مذكور الخبر اومقدر الخبر الذي يكون من جنس الفعل المقدم على حتى على ما اشار اليه رحمه الله وفي الفعلية وقد تدخل على المضارع كقراءة نافع حتى يقول الرسول بالرفع وحتى تكل بالرفع في قول امرئ القيس

مطوت بهم حتى تكل غزيهم ❊ وحتى الجياد ما يقدن بارسان

مطوت اي سرت وتكل من الكلال والغزي جمع غاز ويقدن من القود وارسان جمع رسن ففي هذا البيت كلمة حتى في الموضعين ابتدائية ففي الاول داخلة على المضارع وفي الثاني على الاسم وانما دخل عليها الواو لكونها ابتدئية لاعاطفة والشارح مثله لما دخل حتى على المبتدأ المذكور خبره وجعل الجياد مبتدأ ومايقدن خبره لاتفاقهم فيه بخلاف حتى في حتى تكل فانهم اختلفوا فيه فمنهم من جعلها جارة على رواية النصب في تكل باضمار ان ومنهم من جعلها عاطفة على مطوت على رواية الرفع ومنهم من جعلها ابتدائية على رواية الرفع ايضا ثم لابد في حتى الابتدائية ان يكون ماقبلها سببا لما بعدها سواء دخلت على الفعل اوعلى الاسم لان الاتصال اللفظي لما زال بسبب استيناف الكلام شرط فيها السببية التي هي موجبة الاتصال المعنوي فان السبب متصل بالمسبب معنى حتى يكون جبرا لما فات من الاتصال اللفظي ففي قول امرئ القيس ان سيره بهم سبب لكلال غزاتهم وعدم انقياد جيادهم بالارسان هذا والمصنف لما ذكر دخول حتى على الاسم جارة اوعاطفة اوابتدائية اراد ان يذكر دخولها على الافعال فقال واما اذا دخلت الافعال لكنه لم يذكر حتى الابتدائية الداخلة على الفعل بل ذكر الجارة والعاطفة الداخلتين عليه وسكت عن ذكر الابتدائية فانه قال لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان فهذا يستقيم في الجارة لا الابتدائية وقال ايضا ان الجارة الداخلة على الفعل قد تكون للغاية ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء والافتحمل على معنى كي مجازا ان صلح الصدر

(فيجب) اي فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب (كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضل) الاجزاء (اواخس) الاجزاء فلايجوز جاء في الرجال حتى هند (و) يجب ايضا (انقضاء الحكم شيأ فشيأ) اي انقضاء متدرجا بان ينقضي من الجزء الاول الى الثاني ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي (الى المعطوف) الذي هو الافضل اوالاخس (لكن) لابحسب الواقع بل (بالاعتبار) اي بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم عليه السلام اوفي الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء (و) قد تكون (ابتدائية معها) اي مع رعاية معنى الغاية (فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر) نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما في قول امرئ القيس

مطوت بهم حتى تكل غزيهم
وحتى الجياد ما يقدن بارسان

للسببية والا فتكون للعطف المحض مجازا وكونها للعطف مما انكره اهل العربية وانما اخترعه محمد بطريق الاستعارة لمعنى الفاء للمناسبة بين الغاية والتعقيب فان قيل قد ذكر في المغني والرضي تكون حتى الداخلة على الفعل للعطف فكيف يصح انكار اهل العربية ذلك قلنا ذلك قول غير صحيح والصحيح انها في المثال الذي ذكروه ابتدائية لاعاطفة (قوله اما عند الاطلاق فالاكثر آه) اى عند الاستعمال يعنى ان الاطلاق ههنا بمعنى الاستعمال لا بمعنى المجرد عن القرينة كما ظن حاصله ان حتى للدلالة على الغاية بحسب الوضع مع قطع النظر عن دخول مابعدها فيما قبلها وعدم دخوله واما عند الاستعمال فالاكثر اى اكثر استعمالها للدخول (قوله فيجب كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه آه) وفي التلويح هذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لامن حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر انتهى فان قيل ان الغاية لا تقتضى الجزئية بخصوصها كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر فما معنى قوله يجب كون المعطوف جزأ اجيب بان الغاية لما كانت مقتضية لاحد الامرين في مدخول حتى اعنى الجزئية او كونه ملاقيا لاخر الجزء ومنع استعمال حتى عاطفة في الامر الثاني باعتبار ان خروجها من اصلها اعنى كونها للغاية اقتضى ان لا تستعمل في اخفى معنييها اعنى الامر الثاني تعين الامر الاول باقتضاء الغاية اياه (قوله ان احتمل الصدر الامتداد آه) يعنى ان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء علامة يعرف بها كون حتى للغاية نحو حتى يعطوا الجزية لان صدره وهو قاتلوا يحتمل الامتداد لان المقاتلة تمتد يوما فصاعدا وقبول الجزية يصلح الانتهاء اليه فتكون حتى للغاية فان قيل ما الفرق بين حتى هذه وبين ما في قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة حيث قالوا ان حتى في الثانية بمعنى لام كي قلنا ان آخر الكلام في هذه الاية لا يصلح الانتهاء اليه اذ القتال واجب مع عدم الفتنة ايضا فانهم وان لم يبدأونا بالمحاربة وجب علينا محاربتهم لكن الصدر يصلح سببا لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على معنى لام كي هذا اذا فسر الفتنة بالمحاربة واذا فسر بالشرك تكون حتى للغاية كما في الكشاف (قوله ان صلح الصدر للسببية) قال في الكشف ان حمل حتى على المجازاة انما يكون اذا صلح للصدر سببا ولم يصلح الآخر غاية حتى لو صلح الآخر غاية والصدر سببا تحمل للغاية ايضا كقوله ان لم اضربك

(اومقدره) اى مقدر الخبر بقرينة ماقبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اى مأكول هذا اذا دخلت الاسماء (و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة وان كانت في الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان (فللغاية) فانها الاصل والحمل عليه اولى لكن (ان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه) اى كونه منتهى للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له (والا) اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء (فبمعنى كي ان صلح الصدر للسببية) للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كي لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء (والا) اى وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى (فللعطف المحض) من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة

حتى نصيح فعبدي حر انتهى فعلم منه ان في الحمل على المجاز اشتراطين كما في الحمل على الغاية والاولى ذكرهما ايضا (قوله فانه بمعنى كي لا للغاية) وههنا بحث يظهر مما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال ان كلمة حتى في الاصل للغاية فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون المغيا ممتدا وان يكون مادخلت هي عليه مؤثرا في انتهاء المحلوف عليه فان تعذر حملها على الغاية يحمل على لام السبب ان امكن وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والآخر من آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذا الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكافئ نفسه فان تعذر ذلك تحمل على العطف ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها البر فان كنت قبل الغاية يحنث في يمينه ومن حكم لام السبب وجود ما يصلح سببا لا وجود السبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودها للبر مطلقا انتهى فعلم من قوله وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا الخ ان كون الفعلين من شخصين شرط في صحة حملها على لام كي فحينئذ لا يصح تمثيله بنحو اسلمت حتى ادخل الجنة لان كلا من الاسلام ودخول الجنة فعل شخص واحد ويمكن ان يقال ان ما قال الذخيرة مخصوص بصورة الحلف والمثال المذكور ليس بحلف على ان الاسلام سبب لادخاله الله تعالى اياه الجنة والدخول فرع الادخال ثم لما صلح الاسلام سببا لدخول الجنة جعل حتى فيه بمعنى كي وان لم نعلم انه سبب في الحقيقة لدخوله اولا يكون سببا على ما هو حكم لام السبب (قوله ولا حاجة في افراد المجاز) كانه قيل لا بد في المجاز من السماع ولا سماع ههنا فاجاب عنه بالمنع ولو سلم ذلك فلكنه سمع ذلك عن محمد وهو ممن اخذ عنه اللغة (قوله واوله صاحب الكشف) اي اول قول فخر الاسلام واذا استعير للعطف استعير لمعنى الفاء بان المراد بالاستعارة لمعنى الفاء انها استعيرت لمعنى حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم دون الواو ليكون موافقا لما ذكره محمد في الزيادات فانه استعمل حتى فيها بمعنى الفاء وبمعنى ثم في المسئلة التي ذكرها رحمه الله توضيحه ان هذه المسئلة على وجهين اما ان يوقت باليوم اولا فان وقت به بان قال ان لم آتك اليوم حتى اتغدى عندك فشرط البر وجود الفعلين في ذلك اليوم وشرط الحنث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغدى عنده في ذلك اليوم متصلا بالاتيان اومتراخيا عنه كان بارا لوجود شرط البر الا اذا قصد الفور والاتصال فحينئذ يشترط وجود الفعلين بصفة الاتصال وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر متصلا

في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فتكفي بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ماذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب (واذا وقعت) حتى (في اليمين فشرط البر في) صورة كونها لافادة (الغاية وجودها) اي الغاية اذ لا انتهاء بدونها (و) شرط البر (في) صورة (السببية وجود ما يصلح سببا) سواء ترتب عليه المسبب اولا (و) شرط البر (في) صورة (العطف وجود الفعلين) المعطوف والمعطوف عليه لتحقق التشريك ولنوضحها بفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب

يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي كذا ان لم آتك حتى تغديني لحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان لان المراد بصلوحه له ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك فاذا اتى بر والا حنث لان الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال عبدي كذا ان لم آتك حتى اتغد عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ واجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه اوقاتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المداول عليه بقوله اذا اتاه

او متراخيا اذا لم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما في العمر (قوله فشرط البر آه) هذا ما جعله صاحب الذخيرة حكم حتى في الصور الثلاث على ما ذكرناه (قوله لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة) كلمة الى متعلقة بالضرب يعني ان شرط البر في هذه الصورة هو الضرب المنتهي الى الغاية المذكورة وقد انتفى ذلك فحنث فان قيل ان شرط البر متصور في الزمان الثاني وان انتفى في الحال فانعقاد اليمين باق على حاله فلما ذا حنث في الحال اجيب عنه بان اليمين يقع على الوهلة لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته في الحال على ما هو العادة فيتقيد به وفيه بحث لان هذا حكم يمين الفور ولا نسلم ان ما نحن فيه يمين الفور ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا في الزمان الثاني ولكن تصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو الموجب للحنث وهو ترك الضرب قبل الغاية موجود والموجب لا يتخلف عن موجبه فان قيل لا نسلم انه علة تامة حتى يكون موجبه قلنا المراد بالموجب هو المقتضي السالم عن المانع وقد وجد ذلك وما ذكرتم موهوم لا يصلح مانعا لان الاصل عدم ما يحدث (قوله فاذا اتى بر) لوجود شرط البر وهو وجود ما يصلح سببا اعني اتيان المتكلم (قوله للاحسان) اي تغدية المخاطب فان قيل قد تقدم ان تغدية المخاطب سبب داع الى الاتيان فكيف يجعله هنا مسببا عنه قلنا انه سبب الى الاتيان من حيث التصور ومسبب عنه من حيث الوجود الخارجي (قوله ان لم آتك حتى اتغد عندك) بحذف الالف في آخر اتغد لانه معطوف على المجزوم فيكون مجزوما ايضا (قوله لان هذا الفعل احسان) اي التغدي من غداء الغير عند الاباحة احسان ولذا قالوا ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة باعثة على العداوة وهذه دليل عدم كونها غاية في المثال المذكور وقوله ولا يصلح اتيانه آه دليل عدم كونها للسببية والمجازاة (قوله واورد عليه آه) واجاب عنه صاحب الكشف بان ظني ان المسئلة كانت موضوعة في كلام فخر الاسلام في اليوم كما كانت موضوعة كذلك في اصول شمس الائمة ونسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم والمعنى فلم يتغد اي على الفور ثم تغدى من بعد ان لم يتغد على الفور غير متراخ اي عن اليوم فقد بر وان لم يتغد في اليوم اصلا حنث وانما يرد عليه ذلك الاشكال ان لو اجري كلامه على اطلاقه وليس كذلك بل مقيد باليوم لكنه سقط من قلم الكاتب ولم يلتفت له الشارح لبعده والاسقط الامن من الكتب لامكان هذا الاحتمال واجاب عنه في بعض الحواشي بان قال ثم تغدى من بعد غير متراخ

اى قبل الافتراق عن ذلك المجلس ورده فى الكشف بان صحته غير معلومة (قوله وجواز التأخير بعذر) فعلى هذا يلزم تخصيص المسئلة بصورة العذر ولم ار من قيده بذلك (قوله كما فى الفاء) فان الفاء تفيد التعقيب لكنه فى كل شئ بحسبه الا ترى انه يقال تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فبغداد اذا لم تقم فى البصرة ولا بين البلدين فهذه المدة متطاولة لا تنافى التعقيب على ما فى المغنى فتأخير التعدى بعذر فيما نحن فيه لا ينافى التعقيب المدلول عليه بالفاء بعد لمن تعدى عقيب زوال العذر ومن هنا يسقط ما قيل فى كلام فخر الاسلام انه اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد لم يوجد شرط البر وهو التغدى عقيب الاتيان على ما هو معنى الفاء فكيف يصح فقد بر (قوله وقد مر معناه) اى معنى انتهاء الغاية يريد ان الغاية بمعنى المسافة كما تقدم تأمل (قوله فيحمل الى عليه آه) اعلم ان الى تستعمل لانتهاء غايتى الزمان والمكان بلا خلاف فاذا دخلت فى الازمنة قد تكون للتوقيت وقد تكون للتأجيل والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشئ ثابتا فى الحال وينتهى بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها كقولك والله لا اكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين ولولاه لكانت مؤبدة ونحو آجرت هذه الدار الى شهر ونحوهما وشرطه ان يكون صدر الكلام قابلا للتوقيت كما فى المثال المذكور فان كلا من عدم التكلم والايجار قابلا للتوقيت فعلى هذا يكون الى فى نحو بعت الى شهر لتوقيت التأجيل المقدر فى الكلام لا لتأخير البيع المذكور والا لفسد الكلام لعدم قابلية المذكور التوقيت بخلاف انت طالق الى شهر فانه لا يمكن حملها على التوقيت على ما سيأتى فيحمل على التأخير ومعنى التأجيل ان لا يكون الشئ ثابتا فى الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولاها لكان ثابتا فى الحال ايضا كما فى قوله انت طالق الى شهر بدون النية الى شئ من التنجيز والتأخير توضيحه انه ان نوى التنجيز طلقت فى الحال ويلغو آخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه لانه اراد ان يقع الطلاق فى الحال وينتهى بمضى الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما يمتد فيقع فى الحال ويلغو التوقيت وان نوى التأخير تأخر الوقوع الى مضى الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يحتمل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى يستعمل فى التأخير فصار تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر فان قيل فعلى هذا يكون لتوقيت التأخير لا لتأخير الطلاق قلنا ليس الكلام فى توقيت التأخير المقدر بل فى صدر الكلام او فيما دل

ورد بانه كلام لا يثبت له فقيل حمله التثنية على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز التأخير بعذر لا يعد تراخيا عرفا كما فى الفاء فانه لما كان بمعناه كان حكمه كحكمه (والى لانتهاء الغاية) وقد مر معناه (فيحمل) الى (عليه) اى على انتهاء الغاية (ان احتمله الصدر) اى احتمل صدر الكلام الانتهاء الى الغاية (كاجلت) ما لى عليك (الى شهر) فان التأجيل يحتمل الانتهاء الى شهر (والا) اى وان لم يحتمل الصدر انتهاء اليها (لتعلق) الى (بمحذوف) دل الكلام عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المحذوف (كبعت الى شهر) فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل انتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر (والا) اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف (يحمل) الى (على تأخيره) اى تأخير صدر الكلام (ان احتمل) اى الصدر التأخير (كانت طالق الى شهر) ولا ينوى التنجيز والتأخير فان نوى احدهما فذاك والا يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله

عليه صدر الكلام والتأخير المقدر ليس كذلك وان لم يكن له نية فقال زفر وقع الطلاق فى الحال كما فى الصورة الاولى مستدلا بان الى للتأجيل او للتوقيت وكل منهما صفة لموجود فلا بد من وجود الموصوف للحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله فصار كالو باع عبده بالف الى شهر يثبت الالف للحال ويتأجل بعد الثبوت وعندنا يتأخر الايقاع والوقوع الى مضى الشهر لان الى كما يدخل فى الشئ لتوقيته يدخل لتأجيله ايضا فيصير كالمتعلق به الطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل واما ايقاعه فيقبله فانصرف التأجيل الى ايقاعه لا الى وقوعه كيلا يكون ابطالا له كما ابطله زفر فيتأخر الوقوع فى ضمن الايقاع ايضا والحاصل ان زفر ابطل الى واعمل العلة منجزا واصحابنا اعملوا كلا منهما وهو اولى من الابطال كما ان النصاب علة لوجوب الزكاة ولما اجل يحول تأجل الوجوب لا الزكاة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب يقبله كوقوع الطلاق وايقاعه فعمل الاجل عمله فيما يقبله بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب والجواب عن قول زفر فلا بد من وجود الموصوف انه ان اراد ان الصفة الحقيقية لا بد من وجود موصوفها فسلم لكن الصفة فيما نحن فيه اعتبارية لا حقيقية وان اراد ان مطلق الصفة يقتضى وجود موصوفها فممنوع وعن قوله ثم يلغو الوصف ان اراد ان الوصف يلغو بعد وجوده فباطل وان اراد انه يلغو ابتداء فلا وجه له اذ لا يقال للمعدوم حال عدمه ثم يلغو بدون اعتبار الوجود (قوله ثم ان تناولها) اعلم ان فى الى خمسة مذاهب الاول انها لا تفيد الانتهاء غاية الزمان او المكان من غير دلالة على دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها او عدم دخوله والمرجع فى الدخول وعدمه الى القرينة ففى نحو سرت من البصرة الى الكوفة تدل على نهايته الى الكوفة مجردا عن الدلالة على دخول الكوفة فى السير فيجوز ان يقع السير على اول حد الكوفة فلا تدخل فى السير ويجوز ان يتوغل السير فى الكوفة كلها فحينئذ تدخل الكوفة فى السير لكن يمتنع مجاوزة السير من الكوفة لانها غاية للسير فلا يتجاوزها وكذا الحال فى الدخول على الزمان مثل الشهر والثانى دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها حقيقة لا مجازا والثالث عكسه كما فى المرافق فان دخولها فى حكم المغيا يكون مجازا والرابع الاشتراك بين الدخول وعدم الدخول حقيقة والخامس التفصيل اعنى ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها يدخل والا فلا يدخل والمختار هو المذهب الاول وما ذكره

(ثم ان تناولها) اى صدر الكلام الغاية (تدخل) اى الغاية (فى المغيا) سواء (قامت) الغاية (بنفسها) اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم (كرأس السمكة) فانه غاية وطرف لها فى نفس الامر (اولا) اى لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود

المصنف مناسب للخامس لان قولهم ان الغاية ان كانت من جنس المغيا تدخل معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية تدخل هي فيه والا لم تدخل وانما اختار هذا المذهب لان الاخذ بهذا المذهب عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة ماعدا الاول لان تعارض الثانى مع الثالث يوجب الشك وكذا الاشتراك فى الرابع يوجب الشك فان كان الصدر يتناول الغاية لايثبت خروجها عن حكم المغيا بالشك لثبوت الدخول يقينا وان لم يتناولها لم يثبت دخولها فيه بالشك لثبوت الخروج يقينا كذا فى التوضيح اقول ان ماعده مذهبا خامسا هو المذهب الاول بعينه على ما يشعر به قوله الى لانتهاء الغاية فيحمل عليه ما امكن ثم قال ان تناولها تدخل اى ثم كون الى لانتهاء الغاية بحسب الوضع ان تناولها تدخل والا فلا فصار كل من الدخول والخروج خارجا عن معناه الموضوع له مدلولا عليه بتناول الصدر وعدم تناوله وهذا هو المذهب الاول بعينه والفرق بينهما بان الدليل على الدخول والخروج فى المذهب الاول اعم من التناول وعدمه وفى الخامس يختص بالتناول وعدمه ليس بشئ (قوله كالمرافق) لما كان المختار عند الاكثرين وجوب غسل المرافق فى الوضوء مع وقوعها بعد الى اختلفوا فى طريق وجوبها فذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع ورد بان اليد تطلق الى المنكب ولما توجه الخطاب بغسلها وجب غسلها بتمامها الى وقت البيان وجعل الى بمعنى مع لايدل على اسقاط البعض لانه من قبيل التخصيص على بعض متعلق الحكم باسم وذلك لايخرج ماعداه فلا يصلح بيانا ولو اخرج كان لمفهوم اللقب وذلك ليس بحجة عندنا وبعضهم الى انه لادلالة فى الى على الدخول وعدمه فيجعل داخلا فى الوجوب احتياطا اولان غسل اليد لايتم بدونه لتشابك عظمى الذراع والعضد وهذا يرجع الى الاحتياط ايضا ولانه صار مجملا وقد ادار النبى عليه السلام الماء على مرافقه فصار بيانا له فعلا وبعضهم الى انه غاية للاسقاط وذلك على وجهين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ماوراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا باغسلوا وغاية له لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل والثانى انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين من جانب الابط الى المرافق فتخرج عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل ولايخفى ان الاوجه هو الوجه الاول وهو الظاهر من كلام المصنف ايضا لكنه فصل وقال ان الصدر ان تناول الغاية

(كالمرافق) فى قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فى التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها فى التكلم (فتفيد) الى اذا كان ماقبلها متناولا للغاية (اسقاط ماوراءها) اى وراء الغاية (ان كان) وراءها (شئ) كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس وراءه شئ (لان) الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى خروجها عنه ولاشك ان (الخروج) الذى هو ضد الدخول القطعى (لايثبت بالشك والا) اى وان لم يتناول الصدر الغاية (فلا تدخل) الغاية تحت المغيا سواء (قامت) الغاية (بنفسها كحائط البستان) فان البستان لايتناول الحائط وهو غاية للبستان بحسب الوجود قبل التكلم (اولا كالليل) فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لايتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل غاية له فى التكلم (فتفيد) الى اذا لم يكن ماقبلها متناولا للغاية (مد الحكم) الى الغاية لادخولها فى المغيا (لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى دخولها فيه ولاشك ان (الدخول) الذى هو ضد الخروج القطعى

(لايثبت بالشك) فلهذا قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول
باب القياس ولم يدخل في المغيا وكذا
القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى
الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء
لايتناوله وقد دخل في المغيا فلناعن الاول
ان ما ذكرتموه معدول به عن الاول
بقرينة الحصر في ذكر الغاية او الافتخار
بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضي
عده من المغيا لو قرئ وعن الثاني
ان دخوله في المغيا ثبت بالاحاديث
لابموجب الى فلانقض وللقاضي الامام
ابي زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن
بالكلام غاية او استثناء او شرط لايعتبر
الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر القيد
مع القيد جملة واحدة للايجاب
لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان
فلايثبتان الابنصين والنص مع الغاية
نص واحد واجيب بان ماذكر تحقيق
لما وضع له مجموع القيد والمقيد وضعا
نوعيا باعتبار معاني مفرداته لانه اعتبار
كل منهما منفردا (وفي للظرف)
بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا
زمانيا او مكانيا فالاول ما في المعاني
والثاني لهما وللذوات تحقيقيين
نحو صمت في يوم الاثنين وزيد
او جلوسه في الدار او مجازيين نحو
[illegible] في دولة فلان اذا لم يقدر
مضاف و[illegible] في الكتاب او زيد
في نعمة و[illegible] الظرفية

تدخل في حكم الصدر سواء كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم كرأس
السمكة او بحسب التكلم كالمرافق وعلى التقدير ين تقيد الى اسقاط ما وراءها
لامطلقا بل ان كان وراءها شئ كالمرافق ثم علل الدخول بانه قطعي لان الفرض
ان الصدر يتناولها والخروج مشكوك فيه فلايثبت بالشك وعلل الخروج
في صورة عدم تناول الصدر بان الخروج قطعي على الفرض والدخول مشكوك
فيه فلايثبت بالشك (قوله عن الاولى) اى القاعدة الاولى وهي ان الغاية
تدخل في المغيا ان تناولها الصدر توضيحه ان تناول الصدر انما يقتضي دخول
الغاية في حكم المغيا اذا لم يكن دليل اقوى منه يقتضي خروجها واما اذا وجد
ذلك فلا تدخل كما في المثال المذكور فانه لايخلو من ان يكون في مقام الحصر
بعدم قراءته باب القياس او في مقام الافتخار بقراءته وكل منهما دليل اقوى من
التناول ففي الاول يكون خارجا وفي الثاني يكون داخلا وظهر منه ان الاولى
ان يقول او الافتخار بذكر الغاية لان محل كل من الحصر والافتخار هو الغاية
بقراءته وعدم قراءته لاذكر المغيا هذا ولماذكره المصنف وجه ايضا كما علم من
تعليله تأمل (قوله لايعتبر الاطلاق ثم التقييد) اى لايعتبر المطلق على اطلاقه ثم
يخرج عنه بعض متناولاته بالقيد بل يعتبر مجموع القيد والمقيد بنص واحد لايجاب
الحكم فقط لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا بد في ثبوتهما من النصين
والنص مع الغاية نص واحد فلا يثبت به الحكمان المتضادان (قوله بان ماذكر)
اعني ان الى لادخال المرافق في الحكم واسقاط ما وراءها في صورة التناول (قوله
مجموع القيد والمقيد) والمراد بالقيد قوله الى المرافق وبالمقيد قوله فاغسلوا ايديكم
هذا واجيب عنه بوجهين آخرين ايضا احدهما ان مراد القوم انه لولم يذكر الى
المرافق لافاد الكلام ايجاب غسل المجموع ومع ذكره افاد ايجاب غسل بعضه
وهو من الكف الى المرافق فكانه اسقط ما اوجب في الكلام ايجاب واسقاط بهذا
الاعتبار لا لان فيه ايجابا واسقاطا حقيقة كما ذكره القاضي الامام والثاني ان
المراد بقولهم ان الغاية ههنا للاسقاط ليس انها للاسقاط عن الحكم بعد انسحابه
عليه حتى يلزم ان لايثبت بنص واحد بل المراد بالاسقاط ان ينسحب على الغاية
حكم الصدر وذلك معنى توقف اول الكلام على آخره اذا كان فيه ما يغيره من
الاستثناء والغاية حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام
مع المغير (قوله وضعا نوعيا) اشارة الى ما سبق من ان وضع المركبات نوعي
لاشخصي (قوله اذا لم يقدر مضاف) اى في زمان دولة فلان ولايخفى عليك ان

الاولى ترك هذا القيد بعد تصريح كون طاب الحال فى دولة فلان مجازا لان لكل مجاز حقيقة البتة ولا حاجة الى تقييده بتقدير حقيقة على ان القيد المذكور يخصص المثال المذكور بصورة مجاز الحذف وقد امكن فيه المجاز بوجه آخر ايضا اعنى جعل لفظ دولة مجازا عن الزمان (قوله كالقدر المختص بالمظروف) يشير الى ان المكان عبارة عما يمنع المكين من النزول وهو مذهب الظاهرية ومذهب اهل التحقيق انه عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى (قوله اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب) اقول هذا زيادة غير مرضية والاولى تركه كما فى سائر الكتب لانه يلزمه ان يصدق فى قوله نويت آخر الوقت حين قال انت طالق فى غد مع انه لا يصدق فيه قضاء عندهما (قوله يصدق قضاء) اى عند ابى حنيفة خلافا لهما فانه لا يصدق قضاء عندهما لعدم الفرق بين اثبات فى وحذفه عندهما فكما لا يصدق عند حذفها لانه حينئذ لما شابه المفعول به اقتضى استيعابه فيقع الطلاق فى كله ويتعين الجزء الاول فاذا نوى آخره فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدقه القاضى لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه (قوله مثلا) يشير الى ان اضافة النكاح والعتاق والبيع الى المكان مثل الطلاق حتى لو قال زوجتك بنتى فى الكوفة وقال تزوجت وقع النكاح فى الحال ويكون فى الكوفة لغوا (قوله لا يفيد) اى لا يفيد الطلاق فى ذلك المكان او لا يفيد ذلك القيد فائدة ويحتمل ان يكون من التقييد بالقاف اى لا يخصص ذلك القيد الطلاق بذلك المكان وهو الظاهر مما ذكره صاحب الكشف حيث قال اذا اضيف قوله انت طالق الى المكان فقيل انت طالق فى الكوفة مثلا طلقت فى الحال حيثما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الظرفية بمعنى الوصف وما كان وصفا لشئ لا بد وان يكون مخصصا والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بمكان لانه اذا وقع فى مكان كان واقعا فى جميع الامكنة واتصفت به فى جميعها واذا لم يصلح مخصصا له لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط فلا يكون تعليقا بل تنجيزا انتهى (قوله ولانه موجود) اى ولان المكان موجود بجميع اجزائه والتعليق لا يتصور الا فى امر غير موجود عند التعليق فلا يتصور التعليق بشئ من اجزاء المكان فيكون تنجيزا بخلاف الزمان لان اجزاءه توجد شيئا فشيئا فيصح التعليق بجزء من اجزائه الاتية الاستقبالية (قوله الا بتقدير فعل) اما بطريق حذف المضاف فيكون مجازا فى الحذف او بطريق اطلاق المحل على الحال فيكون مجازا مرسلا وكذا

نحو زيد فى البلد والصلاة فى يوم الجمعة فالاقسام اثنا عشر (وسويا) اى الامامان (بين اثباتها وحذفها) اى فى عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختص من الشئ فى حكم ذلك الشئ فلما لم يشترط الاستيعاب مع [illegible] فى لم يشترط [illegible] ايضا (فى ظروف الزمان) [illegible] به لان الخلاف انما هو فيها (وفرق) الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها (بصحة نية الآخر) من الوقت (فى) صورة (الاثبات) اى اثبات فى فصومت هذه السنة يقتضى استيعاب السنة بالصوم لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لاتصاله به بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت فى السنة فانه يصدق بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى فى انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفى انت طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم فان قيل ما نقل عنهما يخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه اذا قال امرك بيدك رمضان او فى رمضان فهما سواء فى الاستيعاب وكذا غدا او فى غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافى الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان تمليكا فى نفسه واستوجب التروى والتفكر من المفوض اليها

اقتضى مدة ممتدة فاذا تعلق بمدة
محدودة لا ترجح لبعض اجزائها على
بعض بالنظر الى التفويض اقتضى
استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة
فى اولا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك
كما لا يخفى (وتقيد) فى اذا دخلت
(فى المكان التنجيز) يعنى ان اضافة
الطلاق مثلا الى المكان لا يفيد بل يقع
فى الحال لان نسبته الى الامكنة سواء
ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف
الزمان فاذا قيل انت طالق فى الدار
تطلق حالا (الا بتقدير فعل كالدخول)
حتى يكون معناه انت طالق فى دخولك
الدار بمعنى وقت دخولك على وضع
المصدر موضع الزمان فانه شايع (فيصير)
الفعل الذى بمعنى الوقت (شرطا)
حقيقة لان كلا منهما ليس بموثر بتعلق
الطلاق مثلا به (وقيل) لا يصير شرطا
حقيقة بل يصير (كالشرط وهو) اى
كونه كالشرط هو (الاصح) اذ
المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط
لا مقارناله كما سبق (اذ لا معاقبة) بين
الظرف والمظروف لان من قضية
الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه
ولذا يتقيد به فلا يكون بينهما الا مقارنة
وهو ينافى الشرطية (و) اذا (لا نطلق
اجنبية قيل لها انت طالق فى نكاحك
فتزوجت) كما لو قال مع نكاحك ولو كان
مستعارا للشرط طلقت كما تطلق
فى ان تزوجتك (ولذا) اى ولكون
الفعل الذى بمعنى الوقت بمنزلة الشرط
فى عدم الوقوع قبله (لا نطلق بانت
طالق فى مشيئة الله)

الحال فى ارادة الوقت بالدخول (قوله فانه شائع) اى وضع المصدر موضع الزمان
شائع فيراد بالدخول وقته ووقت الدخول غير موجود فيصح التعليق به فيصير
الفعل الذى بمعنى الوقت شرطا حقيقة عند بعض اى مستعارا لمعنى الشرط
فيصير شرطا حقيقيا لمناسبة بينهما من حيث ان كلا منهما غير مؤثر فعلى
هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول اى عقيبه على ما هو رسم الشرط
كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وكالشرط عند بعض وهو الصحيح
لوجهين احدهما ان المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لتوقفه عليه لا مقارناله
ولا معاقبة بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف
بجوانبه والتقييد بمظروفه فلا يكون بينهما الا مقارنة والمقارنة تنافى الشرطية
فلا يكون شرطا حقيقة والثانى انه لو قال لاجنبية انت طالق فى نكاحك
فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط وجعل شرطا
حقيقة لطلقت تلك الاجنبية كما طلقت فى ان تزوجتك فعلم انه ليس بشرط حقيقة
فاذا لم يكن شرطا حقيقة بل كالشرط وقع مع الدخول لا متأخرا عنه كما فى صورة
الشرط حقيقة (قوله اى ولكون الفعل الذى الخ) شروع فى تفريع مسائل
الزيادات على القول الاصح (قوله لان التعليق بها متعارف) اختلفوا فى ان تقييد
الطلاق بمشيئة الله تعالى نحو انت طالق ان شاء الله او فى مشيئة الله هل هو تعليق
او ابطال فقال ابو حنيفة ومحمد ابطال للصدر بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه
من الاصل وقال ابو يوسف تعليق بالشرط لان المشيئة مما يصح وصفه تعالى
بوجوده وعدمه يقال شاء الله ولم يشأ الا ان الشرط مما لا يوقف عليه فلا يقع به
شئ من المعلق كما لو علقه بمشيئة غائب عن البصر من الجن والملائكة ولهذا
يشترط الاتصال كسائر الشروط فاشار بقوله لان التعليق بها متعارف الى مذهب
ابى يوسف وبقوله مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه الى وجه كونه تعليقا
وبقوله فلم يعلم قطعا الى عدم وقوع المعلق لكن الاولى ولم يعلم بالواو وقوله
كما فى العباد قيد للنفى وهو ظاهر وكذا فيما اذا علقه بمشيئة فلان بان قال انت
طالق ان شاء فلان فانه حينئذ تمليك لفلان ويقتصر على المجلس وهو ايضا
تعليق بما لا يوقف عليه ولهما ان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال لكن له
عرضية الوجود عند وجود الشرط وهذا اعدام للحكم اصلا اذ لا طريق
للوصول الى معرفة مشيئة الله تعالى فكان ابطالا فابو يوسف اعتبر الصيغة وهما
اعتبرا المعنى وثمرة الخلاف فى مواضع منها انه اذا قدم الشرط ولم يأت بالفاء مثل ان شاء

الله انت طالق فعندهما لايقع اذ لافرق بين التقديم والتأخير فيما كان ابطالا
ويقع عند ابي يوسف لعدم الفناء فلا يصح تعليقا بل يكون تنجيزا ومنها
اذا جمع بين يمينين بان قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حران كلمت زيدا
ان شاء الله ينصرف الى الجملة الاخيرة للقرب عند ابي يوسف كسائر الشروط
وعندهما الى الكل لعدم الاولوية لانه ابطال ولو اتصل بالايقاعين نحو انت طالق
وعبدي حران شاء الله ينصرف اليهما جميعا بالاتفاق اما عندهما فلما ذكرنا واما عند
ابي يوسف فلانه كالشرط عنده والشرط اذا دخل على ايقاعين ينصرف اليهما
جميعا ومنها انه يمين عنده لاعندهما وهذا الخلاف جار بعينه في قوله انت طالق
بمشيئة الله او بارادته او بمحبته او برضاه ولايقع بها شيء ايضا لانه اما ابطال او تعليق
بما لايوقف عليه وكذا قوله انت طالق ان لم يشاء الله اما ابطال او تعليق وعلى
التقديرين لايقع الطلاق اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان لزوم الحكم
على تقدير وجود المعلق عليه انما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق ههنا على
تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال واختار في شرح الطحاوي انه ابطال وكذا
في النوازل حيث قال فيه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله
فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع
الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل
مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة
اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق
واحدة ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة
فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل
اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لان وجود
الاشياء كلها بمشيئة الله تعالى انتهى ويوافقه ما ذكره في المنتقى انه لو قال انت طالق
ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق ابدا بهذا اليمين فان قيل قد ذكر في المنتقى بعد هذه
المسئلة انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فانت
طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليمينين فهو الى
الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل انتهى ولا يخفى عليك ان
هذه المسئلة مخالفة لما في النوازل وما يوافقه وعلى كلام النوازل وما يوافقه يدل
في صورة عدم التقييد باليوم على عدم وقوع المعلق بالشرط الثاني اصلا وابدا
وكلام المنتقى يدل على عدم وقوعه الى قبيل الموت اجيب بان هذا ليس مخالفة بل

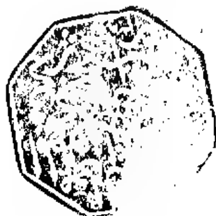
لان التعليق بهامتعارف وهي مما يصح
وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم
وقوعه قطعا كما في العباد (وتطلق بفي)
اي بقوله انت طالق في (علم الله)
اما لان المشهور استعماله في المعلوم
فانت طالق في معلوم الله تنجيز لان
معلومه واقع او لان اتصافه تعالى بضده
محال فيكون تنجيزا كما سيأتي (وفي
القدرة روايتان) يعني اذا قال انت طالق
في قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه يقع
كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية انه
لايقع كما في المشيئة قال صاحب الهداية
في شرح الزيادات اذا قال انت طالق
في مشيئة الله او في ارادته او في رضائه
او محبته او في امره او في اذنه او في حكمه
او في قدرته لايقع الطلاق اصلا الا في
علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال
فان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر
حملها على الظرفية بان صحبت الافعال
فتحمل على التعليق لمناسبة بينهما
من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما
يصح حملها على التعليق اذا كان
الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده
ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا
والمشيئة والارادة والرضاء والمحبة مما
يصح وصف الله تعالى به وبضده
فانه يصح ان يقال شاء الله تعالى
ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق
اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط
ابطال للايجاب وهكذا هذا اما العلم
فلا يصح وصف الله تعالى بضده
لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال

اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف البارى تعالى بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثانى يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثانى يكون التعليق بها تعليقا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف مع للمقارنة) سواء وصف به ما قبله او ما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان فى انت طالق (واحدة مع واحدة او معها واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها اولا (وقبل للتقديم فيقع) طلقة (واحدة فى قوله انت طالق (واحدة قبل واحدة) اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة بالوحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل للآخر (و) يقع (ثنتان بقبلها) اى بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية هنا قائمة بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هى المتصفة بالقبلية ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس فى وسعه تقديم الثانية جعل ايقاعا فى الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع فى الحال فيثبت

من باب اختلاف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففى مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لا وقعهما الزوج وفى مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشيئته اياهما فلا تقعان ابدا (قوله وتطلق) اى فى الحال لعدم صحة كونه تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله (قوله فانت طالق فى معلوم الله تنجيز) اى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته قيل والتحقيق انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك وانما اختار المشهور لان علمه تعالى محيط بما يقع فى المستقبل فلا يستلزم وقوعه للحال (قوله لان معلومه واقع) اى فى الحال كما هو المتبادر من صيغة المفعول (قوله لمناسبة بينهما) اى بين الظرفية والتعليق فان من قضية التعليق الاتصال ومن قضية الظرفية المقارنة والاتصال يستلزم المقارنة وكونه اعم منها كما فى اتصال المشروط بالشرط لا يضر (قوله فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ) وكذا يصح ان يقال اراد الله ولم يرد ورضى الله ولم يرض واحب الله ولم يحب (قوله والتعليق بها تحقيقة الشرط) بان يقال انت طالق ان شاء الله او ان اراد الله (قوله ابطال) اى على قولهما واما على قول ابى يوسف فهو تعليق لكن الطلاق غير واقع (قوله لا يوصف البارى بضدها) والا يلزم العجز (قوله يوصف به وبضده) يقال يقدر الله ولم يقدر (قوله ومن اسماء الظروف) لما كان بعض الظروف لازم الاضافة لا يفيد معناه الا بانضمام الغير جعله من جنس حروف المعانى والحقه بها وذكره عقيبها لانه يعمل الجر كالحروف ولكونها مبنية مثلها وقدم معنى مع لاطلاق حكمه بالكناية وعدمها وفى الطلاق فى الموطوءة وغيرها (قوله مع للمقارنة) اى موضوعة لها واللام صلة الوضع وقد يستعمل مجازا بمعنى بعد كما قال الله تعالى فان مع العسر يسرا وكذا اللام فى قوله وقبل للتقديم (قوله لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها) لانه فى تقدير انت طالق واحدة حصلت قبل واحدة (قوله لانها) اى الواحدة اعلم ان وقوع ثنتين بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة مبنى على مقدمتين احدهما ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده والا كان صفة لما قبله واليها اشار فيما سبق بقوله لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وبقوله ههنا لانها فاعل الظرف والثانية ان الايقاع فى الماضى ايقاع فى الحال واليها اشار بقوله جعل ايقاعا فى الحال اى جعل الثانية ايقاعا فى الحال وكذا الضمير فى قوله فيثبت راجع الى الثانية (قوله

تصحيحا لكلامه ) لانها لو لم تثبت لزم الكذب (قوله فيقعان معا ) فصار كانه قال انت طالق ثنتين او قال اوقعت عليك اثنتى طلقتين وفى الاول خلاف الحسن فانه قال اذا قال انت طالق تبين به واحدة لاالى عدة لكونها غير مدخول بها وقوله ثنتين يصادفها وهي اجنبية فلا يقع به شئ (قوله لما ذكر فى قبلها واحدة) يعنى ان البعدية ههنا قائمة بالواحدة الاولى لان فاعل الظرف ضمير راجع اليها فتكون هى المتصفة بالبعدية ولما وصفت الاولى بالبعدية وليس فى وسعه تأخير الاولى جعلت الاولى ايقاعا فى الحال والثانية قبلها فتقترنان فتقعان فى الحال على عكس ما فى قبلها واحدة (قوله لما ذكر فى قبل واحدة ) من ان البعدية قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فلم يبق لها محل بعد وقوع الاولى (قوله فيدل على الحفظ لا اللزوم) لانه فى اصل وضعه للقرب فيحتمل القرب من يده فيكون امانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون دينا فلا يثبت الا الاقل وهو الحفظ امانة (قوله لانه محتمله فى الجملة) يعنى ان الدين محتمله فى الجملة فيحمل عليه ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ محكما بذكر الدين (قوله عمها) حيث قال كلمات الشرط دون حروف الشرط كما فى كلام فخر الاسلام لان بعضها اسماء والحروف غير شاملة لها (قوله ونحوها ) مثل الوقت يعنى ان ما عدا ان ليس لمحض الشرط بل فيه معنى آخر غير الشرط مثل الظرفية فى اذا والوقت فى متى (قوله اى لتعليق آه) تفسير للشرط اشار به الى ان لفظ الشرط يشتمل على ثلاثة معان حصول مضمون الجزاء وحصول مضمون الشرط وتعليق الاول بالثانى لكنه ترك فى تفسيره قيد الابد من ذكره اعنى فى المستقبل لانه لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فى المستقبل لكونه معلوما من قوله وتدخل امرا على خطر الوجود وقوله لكنه على خطر الوجود دفع لما يتوهم من قوله تدخل امرا معدوما من انها اذا دخلت امرا معدوما لزم ان تدخل على قطع الانتفاء وحاصل الدفع ان المراد بالمعدوم ليس المعدوم الممتنع (قوله اى مترددين آه) فيه اشارة الى ما قاله بعض المحققين من ان اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط وبلا وقوعه وكذا الاصل فى اذا عدم الجزم بلا وقوعه الا ان عدم الجزم بلا وقوع الشرط فى ان باعتبار التردد فيه وفى اذا باعتبار الجزم بانتفاء اللاوقوع لكن التردد وعدم الجزم فيه انما هو فى اعتقاد المتكلم لا فى نفس الامر ولذا لا يقع فى كلام الله الا على طريق الحكاية او على ضرب من التأويل (قوله فى شئ منهما) اى فيما هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء

تصحيحا لكلامه كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان معا بالضرورة ( وبعد بالعكس ) اى لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما ذكر فى قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة لا يقع الا واحدة لما ذكر فى قبل واحدة (وعند للحضرة) الحقيقية فيدل على الحفظ لا اللزوم فى الذمة (فعندى الف وديعة ) لا دين الا اذا وصل به المقر دينا فيحمل عليه لانه محتمله فى الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله الاسلام اى فى حكمه (ومن كلمات الشرط ) عمها لان بعضها اسماء (ان وهو اصل فيه ) اى فى الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها اى لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون اخرى ( وتدخل) ان ( امرا) معدوما لكنه (على خطر الوجود ) اى مترددين ان يكون وان لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة اذ المنع او الحمل المقصود ان من اليمين لا يتحقق فى شئ منهما (فالشرط فى) قول الزوج لها (ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد الا عند الموت) اى موت الزوج او الزوجة



لان المنع عن قطعي الانتفاء والحمل على قطعي الوجود لغو (قوله بوجود الشرط) اعني عدم تطليقه (قوله الاعنده) اى قبيله على وجه لايسع فيه انت طالق ويسع انت طالق (قوله حقيقة) قيد الايقاع (قوله للفرار) لانه تطليق في مرض الموت (قوله وكون التعليق) دفع لما يقال ان التعليق لما كان كالمجز عند وجود الشرط لزمه الايقاع حقيقة عند وجود الشرط لكنه محال لعجزه عنه لعدم قدرته عليه في تلك الحالة اعني قبيل الموت (قوله فان قيل سلمنا وقوعه بموته) قال في النوادر لايقع الطلاق اذا ماتت الزوجة لانها مالم تمت ففعل التعليق من الزوج ممكن وانما العجز بموتها فلو وقع وقع بعد الموت بخلاف الزوج فانه لما اشرف على الموت وقع اليأس من التطليق انتهى واجاب عنه بما حاصله لانسلم ان فعل التطليق من الزوج ممكن فيما اذا ماتت بل العجز عنه متحقق قبيل الموت لان من حكم الايقاع ان يقع الوقوع عقيبه ولايتصور ذلك لعدم بقاء المحل بموت المرأة اذ لايقع الطلاق في الميت واذا لم يتصور الوقوع تحقق العجز عن الايقاع لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (قوله ولو للمضي لغة) اى لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في الماضي فرضا مع القطع بانتفاء الشرط فيلزمه انتفاء الجزاء وهذا معنى قوله لانه لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ففي قولك لو دخلت الدار لعتقت تصير معلقا العتق بدخوله الدار في الماضي مع القطع بانتفاء الدخول في الماضي فيلزمه انتفاء العتق لكن جعل قوله هذا تعليلا له لان دخول لو على الماضي وكونه للامتناع كل منهما بحسب الوضع واللغة ولايصح تعليل احدهما بالآخر فالاولى ان يقول ولانتفاء الثاني لانتفاء الاول ثم دلالته على انتفاء الاول بالمطابقة وعلى انتفاء الثاني بالالتزام اعلم ان لو عند اهل اللغة لامتناع الثاني لامتناع الاول سواء كانا اثباتا اونفيا او احدهما اثباتا والآخر نفيا فامتناع النفي اثبات وامتناع الاثبات نفي ففي نحو لولم تأتني لم اكرمك لامتناع عدم الاكرام لامتناع عدم الاتيان فيفيد ثبوت الاكرام لثبوت الاتيان واعترض عليه بان الشرط اما سبب للجزاء اوملزوم له وعلى التقدير لايلزم من انتفاء السبب والملزوم انتفاء المسبب واللازم لان المسبب قديكون اعم من السبب كالاشراق الحاصل من النار والشمس وكذا اللازم قديكون اعم من الملزوم وانتفاء الخاص لايستلزم انتفاء العام بل الامر بالعكس فالحق انه لانتفاء الاول لانتفاء الثاني كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس اذ لايلزم من انتفاء تعدد الالهة انتفاء الفساد

لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الاعنده لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففي موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار ولغيرها الا في موت الزوجة لاميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي فلايشترط فيه مايشترط لحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ماعلق عاقلا فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لايقع بموتها لان التطليق ممكن مالم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لايتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولايتصور ذلك (ولو للمضي) لغة لانه لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ففي لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل فيما مضى ينبغي ان لايعتق (و) لكن الفقهاء

اى خروجه عن هذا النظام وفناؤه لجوازان يفعل الله تعالى بسبب آخر ويؤيده ماقال المنطقيون ان رفع التالى يوجب رفع المقدم ورفع المقدم لايوجب رفع التالى فقولنا لو كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان وقولنا لكنه ليس بانسان لاينتج انه ليس بحيوان واجيب عنه بانه ليس معنى قول اهل اللغة ان لو لامتناع الثانى لامتناع الاول انه يستدل بامتناع الاول على امتناع الثانى حتى يرد عليه ان انتفاء السبب اوالملزوم لايستلزم انتفاء المسبب او اللازم بل معناه انه للدلالة على ان انتفاء الثانى فى الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول الاترى ان معنى لوشاء لهديكم ان انتفاء الهداية انما هو بسبب انتفاء المشيئة فكانت لو عندهم تستعمل للدلالة على ان علة انتفاء الجزاء فى الخارج هى انتفاء الشرط من غير التفات الى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ماهى واما المنطقيون فقد جعلوا ان وان ونحوهما اداة التلازم دالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء عين المقدم فهم يستعملونها للدلالة على ان العلم بانتفاء الثانى علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء فى الخارج ماهى لانهم يستعملونها فى القياسات لاكتساب التصديقات والعلم بانتفاء الملزوم لايوجب العلم بانتفاء اللازم بل الامر بالعكس واكثر استعمالها على قاعدة اهل اللغة فان قيل ان ماذكره اهل اللغة لايصح فى نحو قوله عليه السلام نعم العبد صهيب لولم يخف الله لم يعصه والا يلزم ثبوت عصيانه على تقدير الخوف لان نفى النفى اثبات وهذا فاسد لان الغرض مدح صهيب بعدم العصيان اجيب بان لو قد يستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط انسب والیق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين نحو لو اهنتنى لاثنيت عليك او منفيين نحو لولم يخف الله لم يعصه او مختلفين نحو ولو ان مافى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر مانفدت كلمات الله ونحو لولم تكرمنى لاثنيت عليك ففى هذه الامثلة اذا ادعا لزوم وجود الجزاء لهذا الشرط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق الاولى وهذا ماقال فى المغنى ان لو قد يراد به تقرير الجواب وجد الشرط او فقد ولكنه مع فقده اولى وذلك كما فى لولم يخف الله لم يعصه فى خبر صهيب فانه

يدل على تقدير عدم العصيان على كل حال وعلى ان انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف اولى فان قيل هل يجوز ان يحمل لولم يخف الله لم يعصه على قاعدة اهل اللغة بناء على ان الجزاء هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف لامطلق عدم العصيان فيجوز ان يكون هذا منفيا و عدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتا لان انتفاء الخاص لايستلزم انتفاء العام وانتفاء المقيد لايستلزم انتفاء المطلق اجيب بان الارتباط بالشرط ليس بمعتبر فى مفهوم الجزاء وانما جئ ذلك من قبل ذكر الشرط و الا لكان تقييده بالشرط تكرار فى مثل لو جئتنى لاكرمتك اكراما مرتبطا بالمجئ و نعلم قطعا ان المنفى فى قولنا لوجئتنى لاكرمتك هو نفس الاكرام لا الاكرام المرتبط بالمجئ وليس كل ماله دخل فى لزوم شئ لشئ او ثبوته له بحسب ان يكون ملاحظا فى العقل عند الحكم وقيدا لذلك الشئ فالجزاء فيما نحن فيه هو عدم العصيان مطلقا لا عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف فلا يجوز حمله على قاعدة اهل العربية ثم اعلم ان قولهم انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول ليس معناه انها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجزاء على ان يكون انتفاء الاول علة فى الخارج لانتفاء الثانى كما زعمه بعضهم بل معناه انها تفيد امتناع الشرط وضعا خاصا ولادلالة لها على امتناع الجزاء ولا على ثبوته ولكنه ان كان مساويا للشرط فى العموم كما فى قولك لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لزم انتفاؤه ايضا لاستلزام انتفاء السبب المساوى انتفاء مسببه وان كان اعم منه لايلزم انتفاؤه وانما يلزم انتفاء القدر المساوى للشرط كما فى المغنى وقيل انها لاتفيد الامتناع اصلا لامتناع الشرط و لاامتناع الجزاء بل تفيد تعليق الثانى على الاول فى الماضى و هو باطل كما بين فى محله (قوله استعاره لان كما فى قوله تعالى ولواعجبك) اقول ههنا بحث لانهم قالوا فى تفسير قوله تعالى قل لايستوى الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث لن قوله ولواعجبك عطف على مثلها المقدر اوالواو للحال و المعنى على التقديرين قل لايستوى الخبيث والطيب لولم تعجبك كثرة الخبيث ولواعجبتك و كاف الخطاب لكل واحد من الذين امر النبى عليه السلام بخطابهم وكلتا الجملتين فى موقع الحال من فاعل لايستوى اى كان عدم استواء الخبيث والطيب ثابتا فى كل حال سواء تسرك كثرة الخبيث اولم تسرك كما فى قولك احسن الى فلان ان لم يسئ لك وان اساءك اى احسن اليه فى كلا الحالين الا ان الجملة الاولى حذفت حذفا مطردا لدلالة الثانية عليها فان الشئ اذا تحقق مع المعارض فلان يتحقق بدونه اولى وعلى هذا اليسر

(استعاره لان) كما فى قوله تعالى ولواعجبك ولوكره الكافرون كعكسه فى قوله تعالى

ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لايقع حتى تدخل (هو المروى) فى نوادر ابن سماعة (عن ابى يوسف) ولانص عنهما (و) قد (تدخل اللام فى جوابه) نحو لفسدتا وقد لاتدخل نحو وجعلناه اجاجا



(لاالفاء اصلا) حتى قالوا اذا قال لودخلت الدار فانت طالق يقع فى الحال كما يقع فى ان دخلت الدار وانت طالق بالواو (ولولا فى المنع كالاستثناء) يعنى ان لولا لما دل على امتناع الشئ لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع مايترتب عليه فصار كالاستثناء (حتى) قال محمد (لاتطلق) المرأة (فى) قول الزوج لها (انت طالق لولا دخولك الدار) اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك الدار ذكره الكرخى فى مختصره (واذا عند الكوفيين) مشترك لفظا لانه موضوع (للظرف) فقط بحيث لامجازاة ولاجزم للمضارع ويستعمل فى القطعى كقوله * واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب (و) موضوع ايضا عندهم (للشرط) فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع ويستعمل فى امر على خطر الوجود كقوله * واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل * (وهو مختاره) اى ابى حنيفة قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابى حنيفة الا ان يثبت ان اذا قد يكون بمعنى الشرط بمعنى ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع ودخل الفاء فى جوابها ودخلته على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخاصتها فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة وسائر

يدوم مافى لو وان الوصليتين من المبالغة والتاكيد وجواب لو فى هذه الاية اما ماقبلها او محذوف بقرينة ماقبلها هذا ماذكروه فى تفسير الاية فظهر منه ان لو فى هذه الاية وصلية لاشرطية فلا يناسب تفريع قوله فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لانه انما يتمشى على تقدير كون لو للشرط فى المستقبل فالاولى ان يقال واستعاروه لان الشرطية فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لم يقع حتى تدخل كما استعاروه لان الوصلية كما فى قوله تعالى ولو اعجبك وانكر ابن الحاجب كونها مستعارة لان وقال الا تقول لو يقوم زيد فعمرو منطلق كما تقول ذلك مع ان وكذلك انكره ابن مالك وقال وغاية مايستدل به على ذلك كون ماجعل شرطا للو مستقبلا فى نفسه او مقيدا بمستقبل وذلك لا ينافى امتناعه فيما مضى لامتناع غيره ولا يخرج لو عما عهد فيها من المعنى (قوله ان كنت قلته) يعنى ان هذه مستعارة للو (قوله لايقع حتى تدخل) فانها لتعليق الطلاق للدخول فى المستقبل (قوله على امتناعه الشئ لوجود غيره) يعنى لامتناع الثانى لوجود الاول بمعنى ان وجود الاول سبب لامتناع الثانى لا ان وجوده دليل على امتناع الثانى نحو لولا على لهلك عمر فان معناه ان وجود على سبب لعدم هلاك عمر وقد يستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد المتكلم نحو لولا اكرامك اياى لاثنيت عليك على معنى انى اثنى عليك على تقدير عدم الاكرام فكيف على تقدير وجوده ولولا فى قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة لربط امتناع الثانى بوجود الاول كما فى لولا على لهلك عمر تقديره لولا مخافة ان اشق على امتى لامرتهم وقد يجئ لولا للتحضيض والعرض فيدخل على المضارع او مافى تأويله نحو لولا تستغفرون الله ولولا اخرتنى الى اجل قريب والفرق بين التحضيض والعرض ان التحضيض طلب بحث وازعاج والعرض طلب بلين وتأدب وقد يجئ للتوبيخ ايضا فيدخل على الماضى (قوله مايترتب عليه) اعنى الجزاء (قوله للظرف) اى لوقت حصول مضمون مادخل عليه (قوله بحيث لامجازاة) اى لاجزاء له لانه للظرف فقط فلاجزاء له ومقصوده نفى كونه للشرط لكنه اتخذ الطريق البرهانى فاستدل بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهو الشرط (قوله ولاجزم للمضارع) لان الجزم من آثار الشرطية (قوله واذا تكون كريهة) الكريهة الحرب والحيس الخلط ومنه سمى الحيس حيسا وهو تمر يخلط بسمن واقط يقال حاس الحيس اتخذه وجندب علم شخص (قوله فيجاب) عطف على يرد (قوله وههنا ان تحققت آه)

علماء الاصول وماذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخولها على امر متردد حتى يرد عليه ان المشكوك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان هورد المواهب وحط المراتب



حتى كانه لاشك فى اصابة المكاره ليوطن النفوس عليها ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت فى موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذى هو معنى ان (و) اذا (عند البصريين) موضوع (للظرف) يضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل لمجرده) اى مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه) اى سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر البسر فيه ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا فى معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اصلا ﴿احدهما﴾

---

فان قيل ان لم تحقق يلزم المجاز وهو خلاف الاصل ايضا قلنا نعم الا ان المجاز خير من الاشتراك (قوله كقوله تعالى والليل اذا يغشى) ومن هذا القبيل والنجم اذا هوى ونحوه مما وقع بعد القسم وانما جرد عن معنى الشرط اذ لو كانت شرطية كان ما قبلها جوابا فى المعنى كما فى قولك آتيك اذا اتيتنى فيكون التقدير اذا يغشى الليل واذا يهوى النجم اقسمت وهذا ممتنع لوجهين احدهما ان القسم انشائى لا يقبل التعليق والثانى ان جواب الشرطية خبرى فلا يدل عليه الانشاء لتباين حقيقتهما واما ما فى التلويح من انه ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت فليس على ما ينبغى لانه يشعر جواز معنى الشرطية فيه وقد عرفت انها غير جائزة (قوله بلا سقوطه) هذا مذهب الجمهور فانهم ذهبوا الى ان اذا لا تخرج عن الظرفية خلافا لابى الحسن فانه قال قد تخلو اذا عن معنى الظرفية فان اذا فى حتى اذا جاؤها مجرور بحتى بلا معنى الظرفية وفى اذا وقعت الواقعة الاية ان اذا الاولى مبتدأ والثانية خبر وخافضة رافعة حالان واجاب الجمهور بان حتى فى حتى اذا جاؤها حرف ابتداء داخل على الجملة ولا عمل له واما اذا وقعت الواقعة فاذا الثانية بدل من الاولى والاولى ظرف وجوابها محذوف (قوله ولم يجزموا به المضارع) يعنى انه لو جعل لكمال الشرط يجزم به المضارع ففيه اشارة الى ان العامل فى الشرط والجزاء هو كلمة الشرط على ما ذهب اليه السيرافى لاقتضائها الفعلين معا وربط احدهما بالاخر فصار كالابتداء العامل فى المبتدأ والخبر وباب ظننت فى الاقتضاء وذهب الخليل والمبرد ان كلمة الشرط تعمل فى الشرط وهما معا يعملان فى الجزاء وقال الاخفش الى ان الشرط مجزوم بالاداة والجزاء بالشرط وحده وقال الكوفيون الشرط مجزوم بالاداة والجواب مجزوم بالجوار كالجر بالجوار (قوله الابهام اللازم للشرط) وجه اللزوم ان كلمات الشرط غير ان انما تجزم لتضمنها معنى ان الموضوعة للابهام فلا تستعمل فى المعلوم المتيقن (قوله لانه لم يستعمل الا فى معنى الظرف) فيه ان منشاء السؤال استعماله فى الشرط مجازا بلا سقوط معنى الظرف كما صرح به آنفا فكيف يصح ان يقال انه لم يستعمل الا فى معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط بل المناسب لذلك ان يقال انه لم يستعمل الا فى الشرط لكن معنى الظرف غير ساقط عنه بالكلية بل مدلول عليه ضمنا والتزاما وان لم يرده المتكلم فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الارادة وانما يلزم فى الدلالة وذا جائز ونظير هذا سبق فى حتى ايضا وقد اجيب عنه بوجهين آخرين

( وهو ) اى كونه للظرف فقط ( قولهما ) اى الامامين ( ففى اذا لم اطلقك فانت طالق لايقع الطلاق عنده ) اى عند ابى حنيفة ( مالم يمت احدهما ) اى احد  الزوجين لان اذا كما عرفت مشتركة بين الظرف والشرط فاذا حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما فى ان وان حمل على الوقت يقع فى الحال كما فى متى فلا يقع بالشك ( ويقع عندهما كما فرغ ) مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد كذلك الوقت فتطلق ( ونحوه اذا ما الا فى تمحضه للمجازاة ) فان حصول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما هذه مسلطة لجعلها الكلمة التى لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتنى اكرمك فما هى التى سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملا كمتى وقيل انها صلة ( ومتى للوقت اللازم المبهم ) ففرع على كونه للوقت بقوله ( فتطلق المرأة ( بادنى سكوت ) من الزوج ( فى ) قوله ( انت طالق متى لم اطلقك ) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط وفرع على كونه لازما بقوله ( ولا يسقط حين المجازاة ) اى اذا لزم معنى الوقت لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرع على كونه مبهما بقوله ( ولا يدخل الا على خطر ) اى متردد بين الوجود والعدم

احدهما يمنع بطلان اللازم بان يقال ان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو باعتبار التنافى بينهما ولا تنافى ههنا لان الوقت يصلح شرطا والثانى انه من قبيل عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الجواب والشرط استعمال الجزء فى الكل ولايخفى عليك بطلان كل منهما اما الاول فلان الجمع بينهما ممتنع مطلقا على المختار واما الثانى فللقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع اسماء الارض ولهذا لم يتعرضه الشارح ( قوله كونه للظرف فقط قولهما ) يعنى ان اذا مثل متى عندهما فى انه لا يسقط عنه معنى الظرف كما هو مذهب البصريين وعند ابى حنيفة مثل ان فى التمحض للشرطية كما هو مذهب الكوفيين ففى قوله اذا لم اطلقك انت طالق يقع الطلاق بادنى سكوت كما فى متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه فحملا اذا فى هذا المثال على متى كما حمل عليه بالاتفاق فى قوله طلق نفسك اذا شئت فانه مثل طلق نفسك متى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس وحمل ابو حنيفة على ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج الى الفرق بين اذا لم اطلقك انت طالق وبين طلق نفسك اذا شئت حيث جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق عنده الى آخر الحياة وفى الثانى للظرف بمنزلة متى لا يتقيد بالمشيئة فى المجلس فالفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك بجعله فى الاول للشرط والاصل فى التعليق الاستمرار فلا ينقطع بالشك وجعله فى الثانى للظرف مثل متى ( قوله فلا يقع بالشك ) اى لا يقع فى الحال بسبب الشك فيه ( قوله انها صلة ) اى زائدة ( قوله فان كلا منهما ) اى من الدخول على الخطر وجزم الفعل ( قوله متى تأته تعشو ) يقال عشوت اليه نظرت اليه ببصر ضعيف وهو فى محل النصب على الحال والمعنى متى تأته ايها المخاطب عاشيا الى ضوء ناره التى توقد للاضياف ترى ناره خير نار عند تلك النار خير موقد لها وهو الممدوح ( قوله غير داخل فى نوع ماسبق ) فان قيل ان كيف قد يجئ للشرط فيكون داخلا فى كلمات الشرط قلنا مراده انه ليس بداخل فيها من حيث تتعلق به المباحث الآتية لا مطلقا ( قوله كيف للسؤال عن الحال ) اعلم ان كيف تستعمل على وجهين احدهما ان يكون شرطا فحينئذ يقتضى فعلين متفقى اللفظ والمعنى غير مجزومين نحو كيف تصنع اصنع ولا يجوز كيفما تجلس اذهب ولا كيفما جلس بالجزم لمخالفتها سائر ادوات الشرط الا عند بعضهم والثانى ان يكون استفهاما وهو الغالب والاول ليس بمراد ههنا لانها تدل على احوال لا تكون فى يد العبد

( ويجزم ) الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله ❁ متى تأته تعشو الى ضوء ناره ❁ تجد خير نار عندها خير موقد ❁ ( انت طالق متى شئت لم يقتصر ) على المجلس وهو ايضا اثر الابهام ( ومثله متى ما ) فيما ذكر من الاحكام لكنه

غير داخل في نوع ما سبق ولكنه مما لابد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات فختمت به (كيف للسؤال عن الحال) يعني باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اي حال هو صحيح ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل (فان استقام) السؤال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف لجواب ان محذوف (والا) اي وان لم يستقم السؤال (لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد عند ابي حنيفة (في) قول المولى له (انت حر كيف شئت) بلا تفويض الى مشيئته امالانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولامساغ لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدة واثنتين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بدركها كما لا يخفى على من له انصاف (و) كذا (تطلق غير الموطوءة في) قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كالبينونة والغلظة والعدد الى مشيئتها في المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل

كالصحة والسقم اذ قد يقال كيف زيد بمعنى على اي حال هو اصحيح ام سقيم وكل من الصحة والسقم ليس في يده حتى يصح التعليق بان يقال من الصحة والسقم بخلاف قوله كيف ما تجلس اجلس بالحاق ما فانها تخصصها بالشرط فتستعمل للشرط حينئذ فتعين الثاني فيكون للسؤال عن الحال فان استقام السؤال عن الحال بان كان له حال يصح ان يسأل عنها يحمل عليه كما في كيف زيد بمعنى اصحيح ام سقيم والا يحمل على تفويض الوصف بعد وقوع الاصل مجازا كما في قوله لامرأته المدخول بها انت طالق كيف شئت وان لم يستقم حمله على تفويض الوصف ايضا لغا ذكر كيف عند ابي حنيفة كما في قول المولى لعبده انت حر كيف شئت وكقول الزوج لامرأته غير الموطوءة انت طالق كيف شئت ويكون لتفويض الاصل عندهما كما سيأتي ومنه ظهر الخلل في كلامه اما اولا فلانه قال فان استقام فيها والا لغا وترك بيان الحمل على تفويض الوصف مجازا مع انه اشار الى جواز هذا الحمل اولا بقوله ويستعمل لتفويض الوصف وثانيا بقوله بلا تفويض الى مشيئته اما لانه تفويض لحال العتق فالاولى ان يقال فان استقام فيها والا يحمل على تفويض الوصف مجازا والا لغا واما ثانيا فلانه بين استقامة السؤال عن الحال بقوله بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام مع انه يصلح بيانا لاستقامة الحمل على تفويض الوصف ايضا كما في قوله لامرأته الموطوءة انت طالق كيف شئت فان قيل فحينئذ يجوز ان يكون بيانا لكليهما معا فيصير في كلامه اشارة الى جواز الحمل على تفويض الوصف ايضا قلت يأباه ظاهر عبارته لان الظاهر حينئذ ان يقول فان استقام ذكر كيف بان يصح آه (قوله لجواب ان محذوف) اعني قوله يعتبر ذكر كيف (قوله امالانه تفويض) يعني ان قوله انت حر كيف شئت ايقاع للعتق في الحال وذكر كيف لغو اذ لو لم يكن كذلك لكان اما سؤالا عن حال العتق او تفويضا لكيفيته للعبد وكلاهما باطل اما الاول فلان العتق لا حال ولا كيفية له بعد الوقوع حتى يسئل عنه لانه معنى شرعي ثبت بدون الوصف واما الثاني فلانه لما لم يكن له كيفية فلا معنى لتفويضها اليه فان قيل لا نسلم ان لا كيفية له كيف وانه قد يكون منجزا وقد يكون معلقا وبدون مال وبمال ومقيدا بالزمان المستقبل ومطلقا وكل منها كيفية قلنا هذه المعاني كيفيات للاعتاق لا للعتق لانه بعد وقوعه يثبت بكيفية مخصوصة غير مختلفة فان قيل ثبوته بكيفية مخصوصة بعد وقوعه لا ينافي صحة اتصافه بكل من تلك الكيفيات والمولى لا يفوضه الى العبد بعد وقوعه حتى يقال انه لا يتصف بعد الوقوع بكيفيات

مختلفة بل انما يفوضه قبوله بواحدة من تلك الكيفيات قلنا ان الوقوع بمطاوعة الايقاع فاتصافه بتلك الكيفيات انما هو تبعا لا اصلا فلا معتبر به ولو سلم فرادنا بالكيفية المنفية ههنا هي الكيفية الشرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشرع وتلك الكيفيات ليست كذلك وان كانت من الكيفيات الثابتة في الشرع لان العقل مستقل في دركها فلا يتوقف على خطاب الشرع ومن ههنا ظهر خلل في كلام الشارح حيث قال امالانه تفويض لحال العتق والفرق بينه وبين مقابله قليل بل الاولى ان يقول امالانه سؤال عن حال العتق على ماذكرناه ليكون اشارة الى نفي الحمل على حقيقته كما ان مقابله اشارة الى نفي الحمل على مجازه (قوله وتطلق الموطوءة آه) هذا مثال لاستعماله في تفويض الوصف بعد وقوع الاصل كما ان قوله انت حر كيف شئت وقوله انت طالق كيف شئت لغير الموطوءة مثال لكونه لغوا على اصل ابي حنيفة رحمه الله توضيحه لو قال انت طالق كيف شئت يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخول بها بانت فلا مشيئة لها لعدم المحل فيلغو ذكر كيف وان مدخولا بها فالكيفية مفوضة اليها في المجلس بان تجعلها بائنة او ثلاثا لبقاء المحل ان لم تكن للزوج نية وان نوى فان اتفقت نيتهما فذاك والا فرجعية فان قيل اللفظ صريح في الرجعي فيقع البتة وان لم ينو الزوج ولا تأثير لنيته حتى لو نوى البينونة او العدد لا يقع ما نوى بل يقع الرجعي كما صرح في الفروع قلنا هذا في المنجز لا في المعلق ونحن في المعلق (قوله ان لم ينو الزوج) فان قيل ان المعقول ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات اجيب عنه بانه انما فوض اليها حال الطلاق وهي مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى نية الزوج لتعيين احدهما ورد بان اختيار المرأة كاف في التعيين بلا حاجة الى نية الزوج ولهذا قال الرازي والطحاوي ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة وقال بعض اصحابنا وهو الظاهر الذي يجب التعويل عليه وللقائل ان يقول لا نسلم وجوب التعويل عليه اذ لا منافاة بين هذا التفويض وسائر التفويضات لان المفوض ههنا متنوع الى نوعين دون سائر التفويضات فالقياس عليها باطل بحقيقة ان المتأخر الى المشيئة ههنا ليس اصل الطلاق لانه منجز بل وصفه المتنوع المبهم وبيان المبهم اما بلفظ مبين او من المبهم والاول منتف فتعين الثاني فيحتاج الى نية الزوج ويمكن ان يقال لا نسلم الابهام في الوصف كيف وانواعه معلومة وانما فيه نوع خفاء يزول بتعيين

(و) تطلق (الموطوءة) وتفوض الكيفية الى مشيتها في المجلس (ان لم ينو) الزوج (وان نوى فان اتفقا) اي نيتاهما فذاك (والا) اي وان لم تتفق النيتان (فرجعية) لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع ما نويا وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فللتفويض اليها واما نيته فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي (وفيما لا تأتي الاشارة اليه) بان لم يكن عينا (ترجع) كيف (الى الاصل) ولقيد تفويضه الى المشيئة فتوجب تفويض الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغاية واعماله على وجه من وجوه المجاز اولى من الغاية فاذا رجع كيف الى الاصل (فلا يقع) شيء في مسئلتي الطلاق والعتاق ما لم يشأ كل من المرأة والعبد (في المجلس) فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل

وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس
قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط
ارادة المولى ذلك وما رأيته فى كتاب
كذلك فى الكشف (وله) اى لابى
حنيفة (ان الاستيصاف) الذى معناه
الوضعى لايتصور الا (بعد) وجود
(الاصل) كما قال الشاعر ❊ يقول خليلى
كيف صبرك بعدنا ❊ فقلت فهل صبر
فتسأل عن كيف ❊ واذا كان
الاستيصاف يستدعى وجود الموصوف
(فيقع) اصل الطلاق (قبل المشيئة)
قضية للاستيصاف لكن يثبت ادنى
اوصافه ضرورة ان اصله لاينفك عنه
فان قيل كيف قد تدخل على موجود
فيصير استيصافا وقد تدخل على معدوم
فيصير تفويض الاصل واوصافه
بالمشيئة كما فى قولك افعل كيف شئت
وطلق نفسك كيف شئت وما نحن فيه
من قبيل الثانى قلنا الفرق باطل بل هو
مطلق اللاستيصاف وتفويض بعض
الاوصاف من غير تعرض للاصل
وقوله افعل وطلق لطلب الفعل
والتفويض حاصل قبل دخول كيف
عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله
انت طالق فانه ايقاع فى الحال ولايتغير
بدخول كيف فما قاله ابو حنيفة رحمه الله
تعالى حقيقة الكلام وما قالا معنى الكلام
عرفا واستعمالا كذا فى الاسرار
والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان
كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغير له
بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم
قبله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين فليتأمل فانه الهادى الى سواء السبيل

المرأة (قوله وقالا فيما لايتأتى الاشارة اليه آه) تحقيق كلا مهما ان مالا يكون
محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح ونحوها
فحاله فى وصفه بمنزلة اصله فى تعلقهما بالمشيئة حتى لايقع العتق بلا مشيئته
فى المجلس فى مسئلة العتق ولا الطلاق بلا مشيئتها فى المجلس فان شاء يقع وذلك
لانه لما فوض اليه كل حال حتى الرجعية فى الطلاق يكون ذلك تفويضا لنفس
الطلاق والعتاق ايضا ضرورة ان الوصف لاينفك عن الاصل ولان وجوده لما
لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه من ثبوت الحل
فى النكاح والملك فى البيع فمعرفة وجوده كانت مفتقرة الى وصفه كافتقار وصفه
فى وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة اصله من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق
الاصل ايضا وبالعكس للاستواء بينهما فى الاحتياج هذا ما ذكره القوم وقال
صاحب التوضيح واظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان
العرض الاول ليس محلا للثانى بل كلاهما حال فى الجسم وليس احدهما اولى
بكونه اصلا ومحلا والاخر فرعا وحالا ففيما نحن فيه لانقول ان الطلاق اصل
والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء فى
الاصلية والفرعية لكن لاانفكاك لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لايوجد الا
وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيئتها تعلق الاخر انتهى واعترض
عليه بوجوه اما اولا فلانه لاجهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا
فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لايلزم ان يكون عرضا واما ثالثا فلانه لما ثبت
عدم انفكاكه عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشيئة تعلق الاخر بها سواء
قام احدهما بالاخر او قاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض
فى ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما
لا بخصوصها والمعلق بمشيئتها انما هو خصوص الكيفية اذا عرفت هذا فلنأت
الى شرح كلامه فقوله وتفيد تفويضه الضمير فيه راجع الى الاصل وقوله فتوجب
تفويض الاوصاف آه لان الاوصاف تابعة الى الاصل وقوله لان حملها متعلق
بقوله ترجع الى الاصل الاولى ان يقول لان حملها على تفويض الحال والصفة
متعذر لانه لايكون قبل وجود الاصل ولو لم يحمل على تفويض الاصل لزم
الالغاء فوجب الحمل على تفويض الاصل ويلزمه تفويض الوصف بالضرورة فاذا
وجب الحمل على تفويض الاصل لايقع شئ فى مسئلتى الطلاق والعتاق ما لم يشأ
كل من المرأة والعبد فى المجلس فاذا شاءت المرأة تطلق كما قال ابو حنيفة فى غير

لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شئ من المعدودات (ففى) قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة) لان العدد هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة اوتطليقة واحدة واما مذكورا كما فى قوله انت طالق ثلاثا او اثنتين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن فى كلامه دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالمجلس) ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة (حتى كان لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا) لكن لامطلقا بل (ان طابق) فعلها (ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة للنكرة) بحيث لايتعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لمشابهة بينه وبين الامن حيث ان مابعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين الاول ان استعماله صفة مختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الثانى انه لو قال جاءنى رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء اولم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءنى القوم غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما فى العرف وعلى هذا (ففى) قوله (له على درهم غير دانق)

الموطوءة والموطوءة واذا شاء العبد عتقا منجزا يعتق بالاتفاق واذا شاء عتقا على مال اوالى اجل او بشرط اوشاء التدبير فذلك باطل ويقع العتق عند ابى حنيفة وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ماشاء بشرط ارادة المولى ذلك كذا ذكره فى الكشف وقال ومارأيته فى كتاب اقول وعلى قياس قولهما ينبغى ان يثبت ماشاء العبد بلا شرط ارادة المولى تأمل (قوله لكن يثبت ادنى اوصافه) فتثبت الرجعة فى الطلاق لانها ادنى اوصافه (قوله لطلب الفعل والتفويض) اى تفويض اصل الفعل لانه امر لايوجب وجود الفعل بل لطلب حصوله فى الاستقبال وتفويضه الى المخاطب ولاتعلق لتفويض اصل الفعل بكيف بل هو لتفويض وصفه بعد وجود الاصل بخلاف انت طالق لانه ايقاع فى الحال ولايتغير بدخول كيف بل كيف لتفويض الوصف فى المدخول بها فكان ماقاله ابوحنيفة حقيقة الكلام حيث قال ان قوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق فى الحال قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله ولايغيره كيف عن حقيقته كما ان قوله طلقى نفسك كيف شئت يوجب تفويض اصل الطلاق قبل دخول كيف وبعد دخوله ولايغيره كيف بل انما يفيد تفويض الوصف وكان ماقال الامامان معنى الكلام عرفا واستعمالا حيث جعلاه لتفويض الاصل والوصف مساوقا لا لايقع شئ مالم يشأ فى المجلس وجعلا كيف مغيرا لاول الكلام (قوله قيد لما قبله ومغيرا له بالامرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله) كانه يريد ترجيح قول الامامين والجواب عنه بوجهين احدهما ان كيف شئت انما يكون قيدا ومغيرا لما قبله فيما يصلح ان يكون قيدا كما فى انت طالق كيف شئت للموطوءة بخلافه لغير الموطوءة وبخلاف انت حر كيف شئت فانه لغو فيهما كما تقدم لاقيد لعدم صلاحيته له وفى صورة الموطوءة انما يصير قيدا بالنظر الى الوصف لابالنظر الى الاصل ولايخفى عليك انه لايعطى وصف قبل ذكره والثانى ان قولهما ان مالايقبل الاشارة فحاله فى وصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح لان صحته تستلزم انتفاء الاحكام الفاسدة وبطلانها على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهى مما لاتقبل الاشارة فلو كان ماذكراه صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وماكان غير مشروع بحسب الاصل والوصف باطل بالاتفاق لافاسد اوكان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان الربا جائزا لافاسدا

وهو باطل بالاجماع ولعله اشار بالتأمل الى ما ذكرناه والثانى جواب عن دليل الامامين والاول جواب عما ذكره الشارح (قوله كما قال القوم) قال فخر الاسلام واما كم فاسم للعدد الذى هو الواقع انما عدل عنه لانه انما يتمشى فى الطلاق فقط لا فى غيره اذ لا دلالة على وقوع شيء من المعدودات واما الطلاق فلا يخلو فى وقوعه عن العدد اما بطريق الاقتضاء كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقة اوطلقتين اوطلقات بقرينة قوله كم شئت وفى بيان الشارح نظر واما بطريق الذكر كما فى قوله انت طالق واحدة اوثنتين اوثلاثا فاذا لم يخل عن العدد والعدد مفوض الى مشيئتها لم تطلق قبل المشيئة هذا فى كم الاستفهامية ولهذا قال انت طالق اى عدد شئت لان كم الخبرية بمعنى كثيرة لا بمعنى اى عدد لكن المراد بها ههنا التفويض الى مشيئتها مجازا ويشتركان فى الاسمية والابهام والافتقار الى التمييز والبناء ولزوم التصدير ويفترقان فى ان الكلام يحتمل الصدق والكذب فى الخبرية دون الاستفهامية وفى ان المتكلم فى الخبرية مخبر وفى الاستفهامية مستخبر من المخاطب وفى ان الاسم المبدل من الخبرية لا يقترن بالهمزة بخلاف المبدل من الاستفهامية تقال فى الخبرية كم عبيدلى خمسون بل ستون وفى الاستفهامية كم مالك أعشرون ام ثلاثون وفى ان تمييز الخبرية يكون مفردا وجمعا نحو كم عبد ملكت وكم عبيد ملكت وتمييز الاستفهامية لا يكون الا مفردا وفى ان تمييز الخبرية واجب الخفض وتمييز الاستفهامية واجب النصب (قوله على نفس الواقع) وهو العدد (قوله تعلق اصله) اى اصل الطلاق (قوله بخلاف كيف) فانه لتفويض الوصف لا الاصل كامر (قوله بل ان طابق فعلها آه) كذا فى الكشف وعلله فى التقرير بانه لما كان للعدد المبهم كان له التعيين الى مبهم (قوله لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة) لشدة ابهامه (قوله اعتمادا على المقسم) لان كلا من الصريح والكناية قسم من اقسام التقسيم الثالث باعتبار استعمال اللفظ فى معناه (قوله والاول اصح) لان مورد التقسيم يوجب اشتراك الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك فى النص والمفسر اللذين هما من اقسام التقسيم الثانى كالظاهر لان ظهورهما باللغة لا بالاستعمال على ما فى الكشف فلابد من خروجهما من الصريح (قوله لانه لوضوحه قام مقام معناه) توضيحه ان الحكم الصريح تعلق الحكم الشرعى بعين الكلام وثبوته به وقيام الكلام الذى هو الصريح مقام معناه سواء كان حقيقة اومجازا من غير نظر الى ارادة المتكلم ونيته فصار اللفظ بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكر من نداء اووصف

وهو ربع الدرهم (بالرفع) اى رفع غير بلزمه (درهم) تام لانه حينئذ صفة للدرهم اى درهم مغايرا للدانق (وبالنصب) يلزمه (ثلاثة الارباع) من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو ثلاثة ارباع درهم (واما الصريح فما) اى لفظ (ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا) اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم وقيل لا حاجة اليه لان ماعدا الظاهر من اقسام الصريح فلابد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاول اصح (حقيقة) كان ذلك الصريح (اومجازا) فان المجاز بسبب اشتهاره اوظهور قرينته يكون ظاهر المراد ظهورا بينا (وحكمه ثبوت موجبه بلا) توقف على (نية) لانه لوضوحه قام مقام معناه فى ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة فى احكامها فصارت بحيث يثبت الحكم باى وجه ذكرت من نداء اووصف اوخبر سواء نوى اولم ينو (قضاء) قيد به لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسى يصدق ديانة لا قضاء

او بخبر نوى او لم ينو فاذا قال يا حر او يا طالق او انت حرة او حررتك او طلقتك كان ايقاعا وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق وقع العتق والطلاق ولكنه لو اراد ان يصرفه عن موجبه بالنية الى محتمله فله ذلك وصدق ديانة لا قضاء (قوله واما الكناية) وهي فى اللغة ان يتكلم بشئ يستدل به على المكنى عنه كالرفث والغائط وفى عرف البيانيين ان يذكر لفظ ويراد معناه لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول ومتبوع له والانتقال من التابع الى المتبوع مما لا خفاء فيه ومناط الاثبات والنفى والصدق والكذب هو المعنى الثانى لا الاول فصح ان يقال فلان طويل النجاد قصدا به الى طول القامة وان لم يكن له نجاد اصلا بل وان استحال المعنى الحقيقى كما فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه والرحمن على العرش استوى فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه لا لكونه مقصودا لذاته فلا يلزم الكذب باستحالة المعنى الحقيقى او عدمه لان مرجع الصدق والكذب هو المعنى الثانى لا الاول فعلم منه ان امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط فى الكناية وان كان مستعملا فيه وانما اشترط ذلك لو كان استعماله فيه لكونه مقصودا لذاته وليس فليس وفى عرف الاصوليين ما استتر المراد به فى نفسه حقيقة او مجازا فالحقيقة التى لم تهجر والتى هجرت وغلب معناها المجازى فى الاستعمال كناية والمجاز الغير المتعارف صريح وغير المتعارف كناية عندهم وقد يتجوزون فى اطلاق لفظ الكناية على الفاظ يقع بها الطلاق وهى اعتدى استبرئى رحمك انت واحدة الى غير ذلك كما ذكروا فى كتب الفروع واختلفوا فى الطلاق الواقع بها فقال الشافعى انه رجعى لانها كنايات عن الطلاق والطلاق يعقب الرجعة فكذا ما كنى به عنه لان الكناية لا تفيد الا ما يفيد المكنى عنه وقال اصحابنا انه بائن لان تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الى محله قصدا عن ولاية شرعية فيكون صحيحا لا محالة اما الاهلية والمحلية فظاهر واما القصد فلما سيأتى من لزوم النية فيها او دلالة الحال ملحقة بالنية واما الولاية الشرعية فلان الحاجة الى الطلاق البائن ماسة كيلا ينسد عليه باب تدارك دفع المرأة عن نفسه ولا يقع فى عهدتها بالمراجعة من غير قصد والجواب عن قولهم انها كنايات عن الطلاق والطلاق يعقب الرجعة انا انما نطلق الكناية على هذه الالفاظ مجازا لا حقيقة لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة فان كل احد من اهل اللسان يعرف معانيها لكنها لما اشبهت

(واما الكناية فما) اى لفظ (استتر) المعنى (المراد به) والمراد بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف يحصل فى الصريح باستعمالهم وان كان خفيا فى اللغة ومن لا يشترطه فى الصريح لا يشترطه ههنا

الكناية من جهة الابهام فيما تتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا لفظ البائن
معلوم المعنى وهو البينونة الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة
النكاح و وصلة الملك وغيرهما فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل
الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لهذه الالفاظ لفظ الكناية مجازا وانما
احتاجت الى النية وان كانت صريحة في الحقيقة لتزول ابهام المحل وتعين
البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان
يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الطلاق الواقع به رجعيا
كما قاله الشافعي واعترض عليه بوجهين احدهما انه لا حاجة الى هذا التكلف
في تصحيح البينونة بهذه الالفاظ لجواز ان تكون كنايات عن صريح الطلاق
حقيقة و يكون المعنى الحقيقي وهو البينونة عن وصلة النكاح مرادا ايضا معه
فان الجمع بين المعنى الحقيقي وغيره جائز في الكناية سيما عند البيانيين والثاني
انهم ان ارادوا ان معانيها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية
لجواز استتار المعنى المراد مع ظهور المعنى اللغوي كما هو كذلك في الكنايات وان
ارادوا ان المعنى المراد بها ظاهر فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالنية
من المتكلم وقد صرحوا باستتار المعنى المراد بها باعتبار المحل ولم يخصوا الكناية
بما استتر المراد بجهة خاصة غير المحل ولم يشترطوا في الكناية ارادة اللازم ثم
الانتقال منه الى الملزوم كما اشترط البيانيون حتى يراد بهذه الالفاظ معانيها
الحقيقية وهو البينونة ثم ينتقل منه الى معنى آخر وتقع البينونة واجيب عن الاول
بان جواز الجمع بين المعنيين انما يكون عند عدم التنافي وههنا المنافاة حاصلة لان
المعنى الحقيقي يقتضي البينونة والمعنى المكنى عنه يعقب الرجعة ولا يصح الجمع
بين المتنافيين ولهذا اجاب بعض اصحابنا عن الشافعي بان هذه الالفاظ كنايات
حقيقة عن الفرقة و البينونة عن وصلة النكاح لاستتارها فتفيد البينونة
بالضرورة لا عن صريح الطلاق حتى يقال انه يعقب الرجعة فكذا ما كنى عنه
واضافتها الى الطلاق في قولهم كنايات الطلاق مجاز وحقيقتها كنايات عن
الفرقة الحاصلة بسبب الطلاق ولما كان هذا الجواب اسلم اختاره الشارح الا ان
في كلامه مناقشة اما اولا فلان قوله بان يستعملوه على قصد الستر على ما ينبغي
لان منشأ الاستتار في الكناية ليس قصد المتكلم الاستتار بل قلة الاستعمال كما ان
منشأ الظهور في الصريح كثرة الاستعمال والاستتار وان كان قد يقصد
لاغراض صحيحة لكنه لا يصلح منشأ الكناية لان المعنى المراد متى استتر

فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما
والصحيح ايضا هو الاول (حقيقة)
كانت الكناية (او مجازا) فان الحقيقة
المهجورة والمجاز قبل التعارف يعدان
من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع
بالفاظ الكناية بائن عندنا وقال الشافعي
رحمه الله تعالى لا يقع بها الا الرجعي لانها
كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها
رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد
الا ما يفيده المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا
بان الكناية انما يطلق عليها مجازا
لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت
الكناية من جهة الابهام فيما تتصل به
هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم
المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة
وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره
فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام
المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه
فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت
الى النية لتزول ابهام المحل وتعين
البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق
البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان
يجعل انت بائن كناية عن انت طالق
حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما
ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها
اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي
الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما
في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد
المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع

[illegible] قصد المتكلم استتارا [illegible] ومتى لم يستتر [illegible] الاستعمال يكون [illegible] بان قصد المتكلم استتاره لان قول الزوج انت بائن كناية وان لم يقصد استتاره ثم المناسب لقوله بان يحملوه على قصده ان يقول وان كان ظاهرا فى نفسه بدل قوله وان كان معناه ظاهرا فى اللغة واما ثانيا فلان قوله لانه معلوم المراد ليس على ما ينبغى ايضا بل الاولى ان يقول معلوم المعنى حتى ينتظم الترديد الآتى فى الايراد لان لفظ المعنى اعم من المراد فينتظم الترديد بلا شبهة بخلاف المراد فانه اخص من المعنى فينتظم الشق الثانى فقط بان قال ابتداء فى الايراد عليه لانسلم ان المراد معلوم كيف ولا يمكن قوله فيدخل فيه المشترك والمجمل لان فيهما استتارا بدون الاستعمال اما فى المشترك فللتزاحم المعانى واما فى المجمل فللابهام الواقع فيه واما بعد الاستعمال فلا استتار اذ لم يستعمل المشترك بدون القرينة الصارفة للتزاحم والمجمل بدون البيان ( قوله الا اعتدى واستبرئى ) استثناء من قوله فتفيد البينونة ويجوز استثناؤه من قوله ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية والاولى [illegible] الاول ) توضيحه ان قوله [illegible] من النكاح اصلا حتى يقع به بائنا لان معناه [illegible] او يحتمل ان يراد به عدى نعم الله او نعمى عليك او عدى الاقراء اى الحيض وهو المراد بقوله اعتدى من النكاح ولا دلالة فيها على قطع الوصلة اصلا [illegible] الامر [illegible] او دل عليه الحال من مذاكرة الطلاق وغيرها [illegible] الابهام ويثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ان كانت مدخولا بها [illegible] الطلاق بالضرورة تصحيحا الامر فكانه قال [illegible] اعتدى [illegible] يثبت بها طلاق واحد رجعى فلا يصار الى الزائد وفيه انتقال من اللازم الى الملزوم الذى هو لازم متقدم وهو الطلاق فيكون كناية على الاصطلاحين وان كانت غير مدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق المتقدم لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فحينئذ يجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق [illegible] اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد لا عن طلقى نفسك [illegible] لا يجوز فلا يقع به الطلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق بينهما فى الصيغة فلا تكون صيغة الاخبار مجازا عن صيغة الانشاء ففى قوله مستعارا عن الطلاق نوع خفاء والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقى فى المدخول بها جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك فى غير المدخول بها جعل

كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكنايات الا به سواء كان ذلك باعتبار المحل اوغيره قلت ( ونسبة الكناية ) الى الطلاق كقولهم كناية الطلاق او الكنايات عن الطلاق ( مجازية ) لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق ( وان كانت ) تلك ( الالفاظ ) فى انفسها ( كنايات حقيقة ) لاستتار المراد بها كامر يعنى ان ما ذكره الشافعى انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها وتتميز عن غيرها بالنية اودلالة الحال ( فتفيد ) تلك الالفاظ بالضرورة ( البينونة ) لا الطلاق الرجعى ( الا اعتدى واستبرئى رحمك وانت واحدة ) فان الواقع بها رجعى لان شيأ منها لا ينبئ عن قطع الوصلة اما الاول فلان حقيقته الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به اعتدى نعم الله اونعمى عليك او اعتدى من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح اودل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك اوانت طالق فاعتدى

وقبل الدخول جعل مستعارا عن
الطلاق لانه سببه فى الجملة ويجوز
استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به
والطلاق معقب للرجعة واما الثانى
فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة
اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لكنه
يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد
وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى
ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وماسبق
فى اعتدى يأتى ههنا واما الثالث فلان
قولهم انت واحدة سواء قرئت واحدة
مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل
ان يراد به انت واحدة فى قومك او واحدة
النساء فى الجمال او منفردة عندى ليس لى
غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة
للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق
بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة
فلا دلالة فيه ايضا على البينونة
(وحكمها) اى الكناية (وجوب العمل
بها) بالنية كما فى حال الرضاء (او دلالة
الحال) كحال مذاكرة الطلاق (و)
حكمها ايضا بناء على استتار المراد بها
وقصورها فى البيان (عدم اثباتها
ما يندرئ) اى يندفع (بالشبهات)
فلا يجب حد القذف بنحو جامعت فلانة
او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه
بموجب الحد بطريق الكناية

مجازا بطريق اطلاق المسبب على السبب على اصطلاح البيان لكن هذا الاطلاق
لما كان مشروطا بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية
فيحقق اصالته على ما تقدم فى باب المجاز قال رحمه الله ويجوز استعارة الحكم
للسبب اذا كان مختصا به وكناية ايضا على اصطلاح الاصول لاستتار المراد به
فاطلاق الشارح كونه مجازا ليس على ما ينبغى واما قوله استبرئى رحمك فلانه
تفسير لاعتدى وتصريح لما هو المقصود من العدة الا انه يحتمل ان يكون للوطئ
وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج فاذا نوى ذلك او دل عليه الحال يثبت
الطلاق الرجعى اقتضاء ان بعد الدخول ومجازا ان قبل الدخول كما فى اعتدى
فلا دلالة فيه ايضا على البينونة واما قوله انت واحدة فلانه يحتمل انت واحدة
فى قومك او فى الجمال او عندى او تطليقة واحدة فاذا نوى ذلك وقع الرجعى اذ
لا دلالة فيه ايضا على البينونة ولا معتبر باعراب واحد عند عامة المشايخ وقيل
يقع بها اذا نصبت وان لم ينو لكونه صفة للطلقة ولا يقع اذا رفعت وان نوى لانها
حينئذ صفة شخص والصحيح قول العامة ولهذا اختاره الشارح (قوله كما فى حال
الرضاء او دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق) اعلم ان الاحوال ثلاثة حالة الرضاء
وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب والكناية على ثلاثة اقسام منها ما يصلح
جوابا وردا لا سبا وشتما نحو اخرجى اذهبى اعزبى قومى تقنعى استترى تخمرى
ومنها ما يصلح جوابا وشتما لا ردا نحو خلية برية بائن بتة حرام ومنها ما يصلح
جوابا لا ردا ولا شتما نحو اعتدى واستبرئى رحمك ففى حالة الرضاء لا يكون شئ منها
طلاقا الا بالنية لانها تحتمل طلاقا وغيره والحالة ليست حالة مذاكرة الطلاق
والغضب فلا بد لتعيين الطلاق من النية ويكون القول قوله فى انكار النية مع
يمينه وفى حالة المذاكرة لا يصدق قضاء فى انكار النية فيما يصلح جوابا لا ردا
ويصدق فيما يصلح جوابا وردا وفى حالة الغضب يصدق فى القسم الاول والثانى
لاحتمال الرد والشتم ولا يصدق فى الثالث لان الغضب يدل على الطلاق وعن ابى
يوسف انه اذا قال فى حالة الغضب لا ملك لى عليك ولا سبيل لى عليك وخليت سبيلك
وفارقتك وقال لم انو الطلاق صدق لما فيها من احتمال معنى السب (قوله بناء
على استتار المراد بها وقصورها فى البيان) اى استتاره باعتبار ابهام المحل كما مر
ولا يخفى ان الاولى ان يجعل الاستتار منشأ للحكم الاول اعنى وجوب العمل
لان الاحتياج الى النية نشأ من الاستتار كما تقدم ويجعل قصورها فى البيان منشأ الحكم
الثانى اعنى عدم اثبات الحدود بهذه الالفاظ لكن الامر فيه سهل تأمل (قوله يحد

جامعت فلانة اوواقعتها ) اى بكل ماليس بصريح فى الزنا فيدخل فيه قوله
صدقت لمن قال يازانى لاخر فانه لاحد عليه بقوله صدقت لعدم كونه صريحا
فى الزنا ويدخل فيه ايضا قوله وانا اشهد لمن قال لاخر اشهد انك زان لعدم كونه
صريحا فى الزنا ايضا بخلاف مالو قال وانا اشهد بمثل ماشهدت به فانه يحد به
لكونه صريحا فى الزنا لعدم احتماله غيره ( قوله ولايحد بالتعريض ايضا )وهو
ان يذكر شئ يدل على شئ لم يذكر فكان نوعا من الكناية فلا يحد به وبه قال الشافعى
ايضا وقال مالك يحد بالتعريض لماروى سالم عن ابن عمر قال كان عمر يضرب
الحد فى التعريض قلنا ان الشارع لم يعتبر التعريض فانه حرم صريح خطبة
المتوفى عنها زوجها فى العدة واباح التعريض فيها حيث قال ولاتواعدوهن سرا
وقال ولاجناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء فاذا ثبت من الشرع نفى
اتحاد حكمهما فى غير الحد لم يجز ان يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المحتاط
فى درئه وما رواه يحمل على التعزير لا على الحد ولفظ الحد يجوز ان يكون مجازا
عن التعزير ( قوله كاف التشبيه تفيد العموم عنـــدنا ) كذا قاله شمس الائمة
ثم قال ولهذا قلنا فى قول على رضى الله عنه لتكون دماؤهم كدمائنا انه يجرى
على عمومه فيما يندرئ بالشبهات كالحدود ومايثبت بالشبهات ايضا كالاموال
فكان الكاف يوجب العموم فى محل يحتمله فكان نسبة الى الزنا قطعا بمنزلة
الكلام الاول لان العام يفيد القطع لمدلوله عندنا فان قيل هذا منقوض بقوله
لعبده انت كالحر لان المخاطب لم يعتق به ولو كان الكاف يفيد العموم لعتق قلنا
ان العمل بحقيقة الاخبار ممكن فى حرمة الدم ووجوب العبادات فلا يصار الى
المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بعمومه لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ( قوله فى بيان
اقسام التقسيم الرابع ) وهو التقسيم باعتبار ادراك المخاطب المعنى من اللفظ
وهى اربعة حاصلة باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة وتضمنا والتزاما ( قوله
امور لاعبرة لها ) ومن هذا القبيل مفهوم المخالفة والحصر المفهوم من التقديم
( قوله او صحة صدقه ) بالرفع عطف على قوله صحته والضمير المجرور راجع الى
الحكم المطلوب ( قوله كالتمليك لصحة وقوع آه )فان وقوع الاعتاق عن الآمر
لايصح بدون التمليك له فكانه قال ملكتك ثم اعتقت لك ( قوله كالاهل ) فانه
يتوقف عليه صحة السؤال عن القرية عقلا (قوله كالحكم ) اى كلفظ الحكم
فانه متوقف عليه صحة صدق الحكم المطلوب وهو الخبر برفع الخطاء والنسيان عن
الامة فى قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان اذلابد من تقدير لصحة

ولايحد بالتعريض ايضا بان قال لست
انا بزان تعريضا بان المخاطب زان فانه
كناية ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا
فقال آخر هو كما قلت يحد مع انه ليس
بصريح قلنا كاف التشبيه تفيد العموم
عنـــدنا فى محل يقبله وهذا المحل قابل
فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال كالاول
لمافرغ من اقسام التقسيم الثالث شرع
فى بيان اقسام التقسيم الرابع فقـا ل
( واما الدال بعبارته ) لابدقبل الشروع
فى المقصود من تمهيد مقدمات الاولى
ان المفهوم من اللفظ المعتبر فى مقـــام
الاستدلال اما عين الموضوع له اوجزؤه
اولازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم
كالمعلول ونحوه اومتقدم عليه كالعلة
ونحوها اومقارن كاحد معلولى العلة
الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم
فى المقـــام الخطابى امور لاعبرة لهــا
فى الاحكام وانما يعتبرها علماء البيـــان
الثانية ان اللازم المتأخر لايتوقف عليه
صحة الحكم المطلوب والالم يكن متأخرا
اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرعا
كالتمليك لصحة وقوع الاعتـــاق عن
الآمر فى اعتق عبدك عنى بالف اوعقلا
كالاهل لصحة تعلق السؤال فى واسئل
القرية اوصحة صدقه كالحكم لصحة
تعلق الرفع فى رفع عن امتى الخطاء
والنسيـــا ن

والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثانى والثالث عند جهور المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفا ومضمرا ولذا قالوا بعموهما الاابا اليسر كما سيأتى ان شاء الله تعالى وقد تتوقف عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على الغنى الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم ولنسمه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم لغة اى لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية اولا بل يتوقف عليها كما فى القياس الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق

صدق هذا الخبر لان نفس الخطاء والنسيان واقعان لا يصح اسناد الرفع اليهما وانما المرفوع حكمهما فيقدر الحكم لتصحيح خبر الصادق ومن هنا اختلفوا فى ان هذا الحديث مجمل اولا فذهب بعضهم الى انه مجمل لانه لابد من تقدير الحكم وفيه ازدحام لكثرته والكل لا يراد لتعذره ولان الضرورة تندفع بارادة بعضه وليس ذلك البعض بمعين لعدم المرجح فلم تتضح دلالته فكان مجملا وذهب الجمهور الى انه لا اجمال فيه لوضوح دلالته على المقصود بقرينة عرف اهل اللغة لانهم استعملوا هذا اللفظ قبل ورود الشرع فى رفع المؤاخذة والعقاب وهو المتبادر الى الفهم ايضا فان قيل لو كان العرف كذلك لزم ارتفاع الضمان بالخطاء والنسيان ايضا لانه من المؤاخذة قلنا لا نسلم انه من المؤاخذة والعقاب لان المراد بالمؤاخذة ما يتعلق بالنفس من المضار والضمان يتعلق بالمال لا بالنفس ولو سلم ذلك لكنه يجوز تخصيص عموم الخبر الدال على نفى كل مؤاخذة والتخصيص اولى من الاجمال (قوله والاول) اى ما يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب شرعا وقوله مقتضى على صيغة المفعول (قوله على معناه) الجار متعلق باطلاق والضمير راجع الى البعض (قوله كزوال الملك) فان صحة اطلاق لفظ الفقير على الغنى تتوقف على زوال ملكه وهو من قبيل الدال بالاشارة وكذا قوله ولنسمه ذاتيا من قبيل الدال بالاشارة (قوله اى لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية) وذلك من قبيل الدلالة (قوله عليها) اى على مقدمة شرعية كما فى القياس الشرعى (قوله ان معنى الدلالة) اى الدلالة اللفظية الوضعية لا مطلق الدلالة كما دل عليه قوله فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة الفاهم او صفة المفهوم واياما كان لا يصح حمله على الدلالة ولا التعريف به فالاولى ان يقول كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق للعلم بالوضع اجيب بوجهين احدهما ان الدلالة اضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى هى الوضع فاذا قيست تلك الاضافة اى الدلالة الى اللفظ كانت مبدأ وصف له وهو كونه بحيث يفهم منه المعنى للعلم بالوضع واذا قيست الى المعنى كانت مبدأ وصف آخر له وهو كونه بحيث يفهم من اللفظ وكلا الوصفين لازم للدلالة فكما جاز تعريفها باللازم الذى هو وصف اللفظ جاز ايضا باللازم الذى هو وصف المعنى والفهم المذكور فى تعريف الدلالة مضاف الى المفعول فهو مصدر المبنى للمفعول وصفة للمعنى فيكون تعريفا للدلالة بلازمها بالقياس الى المعنى كما ان قولهم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها

بلازمها بالقياس الى اللفظ والثاني ان الفهم وحده صفة للسامع والانفهام وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ صفة اللفظ وكذا انفهام المعنى من اللفظ صفة اللفظ لان المصدر المتعدي بحرف الجر صفة المجرور فيصح تعريف الدلالة بالفهم سواء كان مصدرا من المبني للفاعل او من المبني للمفعول فان قيل لو كان الفهم صفة اللفظ وعبارة عن الدلالة لصح ان يشتق منه ما يصح حمله على اللفظ كما اشتق من الدلالة لفظ الدال يقال لفظ دال قلنا هذا انما يرد لو كان الفهم وحده صفة اللفظ لكنه ليس كذلك بل صفة اللفظ هو الامر المركب اعني فهم المعنى من اللفظ واللفظ المركب لا يشتق منه ما يحمل على الموصوف وانما يصح ذلك في الصفات المفردة مثل الدلالة واعترض الشريف العلامة على الوجه الثاني بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فهنا لك ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخيران صفتان للفهم فان اراد هذا المجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين صفة اللفظ فظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة له فكذلك ظاهر البطلان مع ان المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون المجموع المركب فيكون حملا للتعريف على خلاف التبادر وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنى او باللفظ صفة اللفظ فباطل ايضا نعم فهم من تعلقه بالمعنى صفة له هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى فدعواه ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيحة اللهم الا ان يأول بان القوم لما عرفوا الدلالة بما ذكروا لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس كذلك فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفته ثم ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى واضحة فالمقصود من قولهم فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فاستقام الكلام (قوله بالنسبة الى العالم بالوضع) احترز به عن الدلالة الطبيعية والعقلية لعدم توقفهما على العلم بالوضع والمراد بالوضع ههنا هو الوضع في الجملة لا وضعه لذلك المعنى بعينه لئلا يخرج عنه التضمنية والالتزامية فان قيل ان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

بالنسبة الى العالم بالوضع

بالنسبة على تصور الطرفين فلو توقف فهم المعنى من اللفظ عليه لزم الدور اجيب عنه بوجهين احدهما ان فهم المعنى فى حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى فى حال الاطلاق بل على فهمه فى الزمان السابق فلا دور لتغاير الفهمين والثانى ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع موقوفا على فهمه من اللفظ بل على فهمه مطلقا فتغاير الفهمان بحسب الاطلاق والتقييد كما تغايرا فى الاول بحسب الزمان ( قوله لافهمه منه متى اطلق ) اى مع قطع النظر عن العلم بالوضع يعنى ان تقييده بالعلم بالوضع اشارة الى ان مجرد اطلاق اللفظ واستعماله لا يكفى فى الدلالة كما ان تقييده بالاطلاق حيث قال اذا اطلق اشارة الى ان مجرد العلم بالوضع لا يكفى فيها بل لابد فى تحققها من مجموع الامرين اطلاق المتكلم وعلم السامع بالوضع وتحقيقه ان الدلالة اى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى صفة قائمة باللفظ ولا يتحقق ذلك فى الخارج ما لم يوجد الامران المذكوران هذا بناء على ان قوله لافهمه منه مرتبط بقوله بالنسبة الى العالم بالوضع وبيان للزوم هذا القيد فى التعريف ولو جعل عطفا على قوله فهم المعنى ومرتبطا بقوله اذا اطلق اشارة الى انهم لم يعتبروا الكلية فى الدلالة كما اعتبرها اهل المعقول بل اعتبروا الجزئية ولهذا اخذوا فى تعريفها الدلالة على الجزئية لكان اولى توضيحه ان اهل المعقول اعتبروا فى الدلالة الوضعية بعد اعتبارهم العلم بالوضع الكلية حيث قالوا دلالة اللفظ على معناه بالوضع كونه بحيث كلما اطلق فهم منه معناه بعد العلم بالوضع وقال بعضهم متى اطلق وهى دالة على الكلية ايضا فاضطروا فى الدلالة الالتزامية الى اشتراط اللزوم العقلى بمعنى امتناع الانفكاك لتصحيح الكلية المذكورة ولزمهم خروج اكثر المجازات عن الدلالات الثلاث فالتزموا خروجها وقالوا لا دلالة للفظ الاسد مثلا وحده على المعنى المجازى اعنى الرجل الشجاع بل الدال عليه هو المجموع المركب منه ومن القرينة الحالية او المقالية واعترض عليه بان الدال على المعنى المجازى ان كان هو المجموع المركب لم يكن المجاز فى رأيت اسدا فى الحمام مثلا مجازا فى المفرد بل لم يوجد فيه مجاز اصلا وهو خلاف ما صرحوا به واجيب بان المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير الموضوع له ولاشك ان المستعمل فى المثال المذكور فى المعنى المجازى هو لفظ الاسد ولا دخل للقرينة فى ذلك الاستعمال وانما هى لاجل فهم المعنى المجازى منه والحاصل انه لا يلزم من كون القرينة جزأ

لافهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم فى دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان اوغيره بينا كان اوغيره

من الدال على المعنى المجازى ان يكون المجاز هو المجموع المركب لجواز ان يكون المجاز جزأ من الدال واما اهل العربية والاصول فقد اكتفوا فى الدلالة بالجزئية وقالوا هى كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه بعد العلم بالوضع فلم يشترطوا اللزوم العقلى فى الدلالة الالتزامية بل اكتفوا بمطلق اللزوم عقليا او غيره بان يكون اللزوم مما يثبته فى اعتقاد المخاطب بعرف عام كما بين الاسد والجراءة او بعرف خاص كما بين التسلسل والبطلان عند الحكماء او لا هذا ولا ذاك كما بين اقدام زيد على امر هائل وجرءته وبين احجامه وجبنه وكما بين البخل والجود فى مقام التلميح او التهكم الى غير ذلك من التعلقات المتفاوتة المصححة للانتقال من امر الى آخر والضابط عندهم ان يعتقد المخاطب ان بين المفهومين ارتباطا يصح به الانتقال من احدهما الى الآخر سواء كان ذلك الارتباط مستندا الى العقل او العرف او غيرهما (قوله ولهذا) اى ولكون المعتبر عندهم فى الدلالة الالتزامية مطلق اللزوم يجرى فيها الوضوح والخفاء وان كانت قطعية اذ الخفاء لا ينافى القطعية لعدم كونه ناشئا عن دليل حتى لو كان اللزوم فيها عقليا لم يجر فيها الوضوح والخفاء لانه حينئذ اذا كان لشئ واحد لوازم متعددة وكل واحد منها يمتنع انفكاكه عن الملزوم فيكون كل منها مساويا للملزوم واللازم ايضا فى الوجود فلا يتصور فى الدلالة على تلك اللوازم وضوح بالنسبة الى بعضها وخفاء بالنسبة الى الآخر واعترض عليه الشريف العلامة بان لازم لازم الشئ وان كان لازما له لكن دلالة لفظه على لازمه اظهر من دلالته على لازم لازمه لان الذهن ينتقل من اللفظ الى ملاحظة الملزوم اولا والى ملاحظة اللازم ثانيا والى ملاحظة لازم اللازم ثالثا فبسبب هذه الملاحظات ولو بالذات تتفاوت الدلالات واجيب عنه بان هذا انما يتم بناء على ان لازم لازم الشئ لازم له ولكنه ليس بلازم سواء كان اللزوم بينا بالمعنى الاعم او بالمعنى الاخص اما فى الاول فظاهر اذ كفاية تصور (ا) وتصور (ب) فى الجزم باللزوم بينهما وكفاية تصور (ب) وتصور (ج) فى الجزم باللزوم بين (ب) و (ج) لا تستلزم كفاية تصور (ا) وتصور (ج) فى الجزم باللزوم بينهما بل يحتاج فى هذا الجزم الى اعتبار لزوم (ب) لالف ولزوم (ج) لب واما فى الثانى فلان تصور الشئ انما يستلزم تصور لازمه تبعا غير مقصود والمستلزم لتصور اللازم الثانى تصور اللازم الاول مقصودا ملحوظا فى نفسه اللهم الا ان يثبت لازم يستلزم تصوره ولو تبعا غير ملتفت اليه قصدا تصور لازم له فى بعض المواد وان لم يكن كليا (قوله واذا تمهدت هذه المقدمات)

ولهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفاء منافيا للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال بعبارته (فا) اى لفظ (دل باحدى الدلالات) الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام (على ما) اى معنى (سيق) ذلك اللفظ (له) اى لذلك المعنى ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى المسوق له ههنا كونه مقصودا فى الجملة

سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح
وغيراصلي كاباحة النكاح فيها والمفهوم
من كلام صاحب التنقيح ان المراد به
ماسيق في النص المقابل للظاهر من كونه
مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا
المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما
في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا
بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول
هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على
ما ذكروه لايكون مقصودا اصلا كما
صرحوا به وهو باطل لان الخواص
والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر
الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام
شمس الائمة وقد قرر في كتب المعاني ان
الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم
حتى ان ما لايكون مقصودا اصلا
لايعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام
يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم
الشرعي بما لايقصد به الشارع ذلك الحكم
ظاهر الضعف وقولهم كم من شئ يثبت
ولايقصد ليس في مثل هذا المقام مثال
الدال بالمطابقة (نحو للفقراء المهاجرين)
فانه عبارة (في ايجاب السهم) من الغنيمة
لهم وهو المعنى المطابق له (و) مثال الدال
بالتضمن (نحو كل امرأة لي فكذا) حال
كون ذلك الكلام من الزوج (جواب
ارضاه لقولها نكحت على) امرأة
(فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة
وهي جزء مدلول كل امرأة وان طلقت
كلهن قضاء

توقف كل من الاقسام الآتية على هذه المقدمات سيظهر في اثناء بيانها واعلم انهم
حصروا التقسيم الرابع في تلك الاقسام الآتية وذكروا في وجه الحصر ان الحكم
المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم
مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة
فهي الدلالة اوشرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة كمفهوم المخالفة
ويجوز ارجاع الضمير في هذه المواضع الاربعة الى الحكم المستفاد من النظم والحكم
المفهوم منه والى نفس النظم ايضا لانهم يطلقون هذه الالفاظ اى العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء على النظم وعلى الحكم وذكر في التوضيح وجه
الضبط ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له اوجزأه
اولازمه المتأخر اولايكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فتسمى
دلالته عليه عبارة اولا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له
فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة
اى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة
له اصلا والتمسك بمثله فاسد يجعل الاقسام المذكورة صفة الدلالة لا النظم
ولا الحكم لكنه يحصل ضمنا باعتبارها تقسيم النظم ايضا بان يقال انه
اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة فالمصنف اخذ في تقسيم
النظم باعتبار تلك الدلالات حيث قال اما الدال بعبارته واشارته ودلالته
واقتضائه والباء في بعبارته لبيان جهة دلالة الدال اى اللفظ الدال بدلالة يقال
لها عبارة ثم قسم كلا من الدال بعبارته والدال باشارته الى ثلاثة اقسام باعتبار
الدلالات الثلاث اعني ان المعنى المدلول عليه بطريق العبارة اما عين المعنى
الموضوع له اوجزؤه اولازمه وكذا المعنى المدلول عليه بطريق الاشارة (قوله سواء
كان اصليا آه) فعلى هذا التقدير يكون كل من العدد واباحة النكاح في قوله
تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع مدلولا عليه بالعبارة
(قوله كما في احل الله البيع وحرم الربا) فان الحل والحرمة غير مسوق له مع انه
نفس الموضوع له (قوله بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى) فانه لايكون نفس
الموضوع له فان الموضوع له لابد وان يكون مقصودا في الجملة (قوله تلك المرأة)
اى التي طلبت القديمة تطليقها (قوله ذاتيا) احتراز عن الدال بدلالته على
ماهيأتي وفي تفسيره الذاتي اشارة الى المقدمة الثالثة والى ان المراد بالذاتي ههنا
ليس مصطلح المعقول بل ما ينسب الى الشئ بلا واسطة ولايكون جزأ منه

( قوله بشرط كون اللازم ذاتيا ) اى فى الدلالة الالتزامية ( قوله اى اطلاق بعض المفردات ) وفيه اشارة الى ماذكره فى المقدمة الثانية (قوله مثال الدال) اى باشارته ( قوله اشارة فى ان النسب الى الآباء ) بيان الاشارة ان المولود له هو الذى ولد له الولد وهو الوالد فاختيار الاطناب مع حصول المقصود بدونه من الحكيم لايكون الالحكمة وهى ان النسب الى الاباء وذلك لان اللام للاختصاص ولايصير الولد مخصوصا به من حيث الملك بالاجماع فيكون مخصوصا به بالنسب وهذا النسب لازم للمعنى الموضوع له اعنى الولادة للاب فيدل عليه النظم باشارته بالالتزام ومتأخر عنه لتوقفه عليه فلا يكون مقتضى ولاواسطة بينهما اصلا فلا يكون دلالة ولاقياسا بل يكون لازما ذاتيا بالمعنى المذكور لاجزأ داخلا فى المعنى الموضوع له كما زعمه صاحب التنقيح وفيه ايضا اشارة الى ان للاب حق التملك فى مال ولده عند الحاجة مع كون حقيقة الملك للولد والى ان الوالد لايحد بوطىء جارية ابنه وان قال علمت انها حرام على والى انه لايجب العقر عليه والى انه اذا استولد جارية ابنه يثبت النسب منه بلارد قيمة الولد اليه والى انه لو انفق ماله على نفسه عند الضرورة لايؤاخذ بالضمان والى ان الوالد منفرد بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بهذه النسبة ولايشارك الاب احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها ولايخفى عليك ان هذه الاية سيقت لايجاب نفقة الزوجة على الاب فتكون عبارة فيه وذلك لان الضمير فى رزقهن وكسوتهن اما للمطلقات او المنكوحات فان كان الاول فما سيقت هى له ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجرة لاحتياجهن الى ماتقوم به ابدانهن لان الولد يتغذى من اللبن واللبن يحصل لهن من الغذاء ولاحتياجهن الى ستر البدن ايضا فكان هذا من الحوائج الضرورية وان كان الثانى فما سيقت هى له ايجاب فضل الطعام والكسوة التى يحتاج لها حينئذ حالة الارضاع لااصل النفقة والكسوة لان ذلك وجب بالنكاح القائم وعلى التقديرين يكون مسوقا لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب فيكون عبارة فيه (قوله اشارة فى زوال ملكهم) وذلك لان قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم سيق لاستحقاق من وقع قوله تعالى للفقراء المهاجرين بدلا منه وهم ذوا القربى واليتامى والمساكين لاما قبل ذلك وهو قوله تعالى فلله وللرسول لان الله تعالى غنى مطلق ورسوله عليه السلام اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير سهما من الغنيمة

(و) مثال الدال بالالتزام ( نحو احل الله البيع وحرم الربا ) فانه عبارة فى التفرقة بين البيع والربا اللازمة للمعنى المطابقى وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربا ( واما الدال باشارته فادل بها ) اى باحدى الدلالات الثلاث (على ماليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافى كونه مقصودا فى الجملة كما سبق ( بشرط كون اللازم ذاتيا) اى متأخرا لايكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطته لايكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس ( او ) متقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق ) اى اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة (كآية الربا) فانها اشارة (فى ) بيان (الحل والحرمة) وهو المعنى المطابقى لها (و) مثال الدال بالتضمن (نحو كل امرأة لى فكذا ) فانه اشارة ( فى ) طلاق (مريدة الطلاق) اى طلاق ضرتها حيث قالت نكحت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسمين احدهما الذاتى والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول (نحو) قوله تعالى (وعلى المولود له) الآية فانها اشارة ( فى ان النسب الى الآباء )

وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب اعنى مكة لان الله تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا مياسير بمكة لقوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقير حقيقة من لا ملك له لان الفقير من اتصف بالفقر والفقر لا يتحقق الا بزوال الملك لا بان تبعد يده عنه لان من بعدت يده عنه ابن السبيل لا الفقير فكان زوال الملك لازما مقدما للفقر لا جزأ منه على ما زعمه صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع طماعيتهم بالكلية عن اموالهم بخلاف ابن السبيل فانه مسافر له طماعية الوصول الى ماله واستدل عليه بالكتاب وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا نفى السبيل على المؤمنين وليس المراد به السبيل الحسي بالاجماع بل السبيل الشرعي والتملك بالقهر اقوى جهات السبيل فيكون منفيا ونحو قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان الاضافة اليهم تفيد الملك وبالسنة وهي ما روى ان عيينة بن حصين اغار على سرح المدينة وفيها ناقة رسول الله عليه السلام واسر امرأة الراعي قالت المرأة فلما جن الليل قصدت الفرار فما وضعت يدي على بعير الا رغا حتى وضعت يدي على ناقة رسول الله فركبتها وقلت ان نجاني الله تعالى فلله على ان انحرها فلما اتيت رسول الله وقصصت عليه القصة قال لا نذر فيما لم يملكه ابن آدم قلنا ان الاصل هو الحقيقة فيحمل الفقراء على الحقيقة فيلزمه زوال ملكهم لازما مقدما على الملزوم والجواب عن الاية الاولى بوجوه الاول انها تدل على نفي السبيل علينا الا على اموالنا ونحن نقول به فانهم بالاستيلاء لا يملكون رقابنا ويملكون اموالنا والثاني ان المراد نفي السبيل في الاخرة لا في الدنيا كما روى عن ابن عباس والثالث ان المراد نفي الحجة كما قاله السدي وعن الاية الثانية بان الاضافة في ديارهم واموالهم مجاز باعتبار الكون لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل واذا كانت مجازا لا يصح الاحتجاج بها على المدعى ورد بان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له في الحقيقة وعدم ذلك في المجاز حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم معا للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز بالاول وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي

وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لا جزأ للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثاني (نحو) قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (فى زوال ملكهم)

عما خلفوا فى دار الحرب لان الفقر به لا يبعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيأ ومتقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم والا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شئ لاجزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال الشافعى اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء



لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الاية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب (وحكم الاول) اى الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع (وكذا الثانى) اى الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) من غير تفرقة بين اشارة واشارة (فى الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز فى احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هى هى كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية وهى تفيد القطع وما ذكروه فى بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يقدح فى قطعية الاشارة من حيث هى هى (و) حكم الاول ايضا انه (يترجح) لانضمامه بالسوق (على الثانى) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه السلام فى حق النساء تقعد احداهن فى قعر بيتها شطر دهرها

خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فيكون المراد بالحكم فى الاول هو التخليف لا الاكرام وفى الثانى هو وقوع القتل من القاتل لا كون السلب للقاتل فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن كذلك حال استحقاقهم السهم من الغنيمة ولهذا جعل رحمه الله الاضافة حقيقة حيث قال والاضافة لا تصلح ان تكون قرينة ودليلا على ما ذكر من افادتها الملك لهم على وجه يدعيه الخصم لان غاية ما لزم من ذلك ملكهم حال اخراجهم للنبى يحمل قوله من ديارهم واموالهم من متعلقه وذلك لا ينافى فقرهم حال استحقاقهم سهما واجيب عن الحديث بانا لا نسلم ان عينية احرزها والموجب للملك هو الاحراز ولو سلم ذلك فنفى الملك عنها لا يستلزم نفيه عن عينية ولو سلم ذلك فهو معارض بما روى عن على رضى الله عنه انه قال للنبى عليه السلام يوم فتح مكة الا تنزل دارك يعنى التى ورثتها من خديجة فقال عليه السلام وهل ترك لنا عقيل من دار وكان استولى عليها عقيل بن الحارث لا ابن ابى طالب (قوله عما خلفوا) لعل بصيغة المجهول لانهم لما اخرجوا بغير اختيار ومنعوا عن ديارهم واموالهم صاروا كان مالهم ودارهم تركهم لا انهم تركوا مالهم (قوله وهو لازم لعدم ملكهم) فان قيل هذا مخالف لما سبق من ان المعنى المطابقى لقوله تعالى للفقراء لما جرى ايجاب السهم من الغنيمة لهم وقد قال هنا هو عدم ملكهم شيأ قلنا ان ما سبق هو المعنى المطابقى لقوله للفقراء المهاجرين بلا م الملك وما ذكر ههنا هو المعنى المطابقى لقوله فقراء المهاجرين فعلى هذا يتوجه ان يقول انه اشارة فى عدم ملكهم شيأ ايضا لعدم السوق له (قوله لانضمامه بالسوق) لا يخفى عليك ان انضمامه بالسوق علة لترجحه على الثانى لا لترجحه مطلقا فالاولى ان يقول يترجح على الثانى لانضمامه بالسوق دون الثانى (قوله فان قوله عليه السلام فى حق النساء) هذا الحديث مشهور فى الكتب واستدل به الشافعية على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لكنه طعنه النووى فى شرح المهذب بانه موضوع لا اصل له وابن الجوزى بانه لا يعرف والبيهقى بانه لم اجد (قوله كما ذهب اليه الشافعى) وقال اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما بدليل اشارة الحديث المذكورة وقال اصحابنا انه معارض بحديث ابى امامة الباهلى فانه صريح بان اكثرها عشرة ايام ورجحناه بكونه عبارة فى العشرة فان قيل لا تعارض لجواز

اى نصف عمرها لا تصلى ولا تصوم بعد قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله عنه عن النبى عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلاة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين والسبعين على ما ورد فى الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن (وله) اى للدال بالاشارة (عموم كالاول فى الاصح حتى يحتمل التخصيص) قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص ثم قال والاصح عندى انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة ولهذا قلنا فى اشارة قوله تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة الوطئ للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد واموالہ ملكا للاب بالاشارة (واما الدال بدلالته فدال على اللازم) لا بالذات بل (بمناط) ﴿قوله﴾ اى بواسطة علة (حكمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط اى مناطه المفهوم بمجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف على الاجتهاد كما فى القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم فى كل من

ان يكون المراد بالشطر البعض مطلقا لا النصف فلا ينافى ذلك الحديث كون اكثرها عشرة حتى يثبت التعارض ويصار الى الترجيح بالعبارة ولو سلم ان المراد به النصف لكنه يلزم منه المعارضة ايضا لان اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض فى الاغلب فكانت لا تصوم ولا تصلى فى نصف العمر ولكنه لا يلزم منه ان يكون اكثر ايامها خمسة عشر حتى تثبت المعارضة لان الربع الذى عدمن ايام الحيض وهو ثلث ما بقى من ايام الصبى اعنى خمسة واربعين فيلزم ان يكون ثلث عمرها بعد اخراج ايام الصبى ايام حيضها وبه نقول لانا نقول ان ثلث الشهر ايام حيضها فيلزم ان يكون اكثرها عشرة ايام وهو مدعانا الحاصل ان حمل الحديث على النصف الحقيقى لا ينافى ما ادعيناه ولا يلزم منه المعارضة واجاب عنه الشافعية بان الشطر حقيقة فى النصف فلا يراد البعض المطلق بلا ضرورة وما ذكرتم على تقدير ان يراد به النصف من ان اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض واستوى النصفان فى الصوم والصلاة وتركهما ولا يلزم منه كون اكثرها خمسة عشر ليس بشئ لانا لا نسلم ان اكثر اعمار الامة ستون بل بين الستين والسبعين وترك الصوم والصلاة فى مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن فلا يناسب سوق الحديث فبعد تسليم كون المراد بالشطر النصف لابد ان يكون اكثرها خمسة عشر من كل شهر حتى ينتظم الحديث اجيب بانا لا نسلم ان الشطر حقيقة فى النصف ولو سلم ذلك فلا نسلم ان المراد معناه الحقيقى لجواز ان يراد به البعض مطلقا مجازا وذلك لان حمله على النصف الحقيقى يستدعى اعتبار المجاز فى انهن ناقصات عقل ودين باعتبار اطلاق الكل وارادة البعض اذ جميع النساء ليس ذوات حيض خمسة عشر وما بل بعضها انقص وليس احد المجازين اولى من الآخر فحملنا قوله انهن ناقصات عقل ودين على الحقيقة والشطر على المجاز لانه اهون ولان حمل الشطر على الحقيقة يستلزم المجاز فى موضعين احدهما انهن ناقصات عقل ودين والثانى فى تقعد احديهن شطر عمرها لا تصلى ولا تصوم فحمل الشطر على البعض المطلق اولى فلا ينافى الحديث ما ادعيناه من ان اكثرها عشرة (قوله كما فى القياس المستنبط العلة) احترز به عن القياس المنصوص العلة فانه خرج بقوله المفهوم (قوله ذاتى) اى لا بواسطة مناط الحكم (قوله اخرج القياس) اى بكلا قسميه منصوص العلة ومستنبط العلة الاول بالاول والثانى بالثانى (قوله ومعنى مقصود) عطف على قوله صورة معلومة

الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لا بالرأي اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود
وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا لا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب والشتم بدلالته فان التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة
وهو اظهار السآمة بالتلفظ  بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء والتأفيف حكم هو الحرمة فتلفظها والسآمة
بكلمة اف هو المعنى الوضعي والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التأفيف في الايذاء فتثبت الحرمة فيها ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التأفيف وبمعنى معناه حرمة الباقي (ولذا) اى ولانفهام مناط الحكم بدون الرأي (يثبت بها) اى بدلالة النص (الحدود والكفارات) فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة ما يحصل جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقاديرها فحينئذ (لا يمكن) اثباتها (بالقياس) المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف القياس المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص (والقول) الذي قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي (بانها) اى دلالة النص (قياس جلي) لما فيه
من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس
جلي قطعي (فاسد) لوجوه اربعة اشار الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزأ من الفرع) كما لو قال لعبده لا تعط
زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزأ من الفرع

(قوله والايذاء هو المعنى المفهوم) لغة وهو المعنى المقصود ومناط الحكم (قوله وبمعنى معناه) وهو الايذاء (قوله فيكون مضافا الى الشرع اولا) اى لا بواسطة الرأي كما في القياس قال في التلويح حكم الدلالة حينئذ مستند الى النظم وانما عدل عنه الى الشرع اذ لا نظم في الدلالة بل المعنى فقط لانهم صرحوا بان الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان في الاشارة النظم والمعنى جميعا وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارض فيقدم على الدلالة (قوله فانه ايضا بمنزلة النص) فيه بحث لانهم صرحوا ان الشبهة في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع ومن البين ان التنصيص على العلة لا يرفع الثلاث الاخيرة فكيف يثبت بالقياس المنصوص العلة ما يندرئ بالشبهات على ما دل عليه كلامه (قوله والظاهر العموم) فالمعنى لا تعط ذرة واحدة كانت او مجتمعة مع الغير فعلى هذا يلزم ان يكون المنع عما فوق الذرة مثل المنع عن الذرة بلا فرق تأمل (قوله بالدليل) اعني قوله لان المنصوص فيها قد يكون جزأ (قوله المنصوص عليه في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية) روى عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال جاء رجل الى النبي عليه السلام فقال هلكت واهلكت يا رسول الله فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمدا فقال عليه السلام اعتق رقبة الحديث فقد اوجب النبي عليه السلام على ذلك الاعرابي الكفارة وما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا او سائلا منه عليه السلام بل لجنايته على صوم رمضان فتجب على غيره ايضا عند وجود هذه الجناية بدلالة النص للاستواء في العلة (قوله لا تجب عليها) اى الكفارة لعدم موجبها وهو الجناية الكاملة اى على وجه المباشرة بل انما يجب عليها قضاء ذلك اليوم فقط لفساد صومها بدخول الحشفة في جوفها (قوله فاندفع ما قيل) حاصل الاندفاع منع اختصاص الوقاع التام اى على وجه المباشرة بالرجل بل يوجد ذلك في المرأة ايضا بجعل تمكينها مباشرة وهذا منشأ خفاء الدلالة (قوله للعلم بان المقصود آه) متعلق بالمحققين قال في الكشف انما الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التنبيه ولولا هذه المعرفة

اجماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهى ليست جزأ مما فوقه الابصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فخلله ايضا ممتنع فى القياس بالاجماع واشار الى الثانى بقوله (ولثبوتها) اى الدلالة (قبله) اى القياس الشرعى فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضرب به ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس اولا والى الثالث بقوله (ولانفهام مناطها لغة) بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه فى نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سيأتى فى باب القياس ان شاء الله والى الرابع بقوله (ولان الفرع فيه) اى فى القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) للاصل (او اعلى) منه رتبة وقوله (كل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اى كل من المساوى والاعلى قسمان احدهما (جلى) ان اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثانيهما (خفى) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلى وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال المساوى الجلى (ككفر الاعرابى) الملحق (به) بالاعرابى المنصوص عليه فى وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان رسول الله عليه السلام قد اوجب الكفارة على اعرابى جامع فى نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل لجنايته على صوم رمضان فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص ومثال المساوى الخفى (نحو وقاعها) اى وقاع المرأة فى نهار رمضان الملحق (بوقاعه) اى الرجل المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة (فيماله) على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعى لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله زانية قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما فى الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع ما قيل لا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما

---

ما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك منازع لا تقل له اف ولكن اقتله لكون القتل اشد فى دفع محذور المنازعة من التأفيف (قوله لا يحنث من ضرب بعد الموت) لعدم تحقق المعنى المقصود من الضرب وهو الاذى لعدم قابلية المحل ولذا الايبر فى ليضربنه بضربه بعد الموت (قوله ويحنث بمد الشعر) لتحقق المعنى المقصود وهو الايلام (قوله بل ايجابهما) اى ايجاب الاكل والشرب للجناية اولى من ايجاب الوقاع وفيه اشارة الى تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس فلا يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود وتوضيحه ان معنى الجناية على الصوم فى الاكل والشرب اكثر منه فى الوقاع وذلك لان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى اما الصورة فهى الامساك عن الشهوتين واما المعنى فهو قهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لان الداعية اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم فى النهار التى هى وقت قضاء شهوة البطن غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل فى الصوم والامتناع عن شهوة الفرج بمنزلة التبع فكانت الجناية على الصوم فى الاكل والشرب افحش لورودها على معنى هو المقصود الاصلى فى الباب من الجناية بالوقاع لورودها على معنى جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة التأفيف (قوله وههنا مباحث) الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمى اشد من الجناية بالاكل والشرب لتعلقهما بالمال لكون الادمى اشد احتراما من المال ولهذا كانت الجناية عليه موجبة قتل النفس لذى الاحصان والضرب الشديد عند عدمه فلا يصح الحاقه به دلالة الثانى ان الجماع محظور الصوم والاكل والشرب نقيضه والجناية عليه بالمحظور فوق الجناية عليه بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد عليه لبقائه عند ورود المحظور عليه لعدم المنافاة بينهما ثم يبطل بوروده واما الجناية عليه بالنقيض فلا يتصور وروده عليه لان نقيض الشئ لا يمكن وروده عليه لامتناع اجتماع الضدين والنقيضين ولا خفاء فى ان الجناية الواردة على العبادة فوق الجناية التى لم ترد عليها الثالث ان الجماع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب الافساد صوم واحد فكان الجماع اقوى الرابع ان فى الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفى الاكل والشرب داع واحد فشرع الزاجر

بالجنابة بالوقاع التام وهى مختصة بالرجال (و) مثال الاعلى الجلى (كالضرب والشتم) المعلق (بالتافيف) المنصوص
فانا علمنا بواسطة الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المخصوص دفع الاذى بخلاف قول الآمر مثل هذا لا تعظمه فانه يدل على اقداره ومقداره الامر العالى بالمقصود  من المنصوص والضرب والشتم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التافيف وهو
فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت فى والله لا يضربه ولا يبر فى ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض من حلف لا يضربه كما فى لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفى (نحو الاكل والشرب) فى نهار رمضان المعلقين (بالوقاع) المنصوص فى ايجاب الكفارة بواسطة المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة فى الوقاع وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاثة بل ايجابهما لها اولى من ايجاب الوقاع لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما فى النهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب (وحكمه) اى حكم الدال بدلالته (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان مقصود المنصوص الذى هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعيا فدلالة قطعية كاية التافيف والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لا ينعدم القطعية بحوجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب فيها معنى العقوبة وقال بعض الافاضل حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا

فيما اذا داعيان لا يكون شرعا فيما له داع واحد كما قال ابو حنيفة فى اللواطة مع الزنا وعن ان الداعى فى الزنا من الطرفين وفى اللواطة من طرف واحد الخامس ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فبوجود بعضها وجد بعض المبيح فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفى الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصلح موجبا للكفارة اجيب عن الاول بان سبب وجوب الكفارة هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى ناسيا لصومه لا يجب الكفارة لعدم الافساد مع وجود اتلاف البضع وكذا يجب فى الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب لعدم الافساد مع وجود الاتلاف فاستويا وعن الثانى ان الصوم هو الامساك عن شهوتى البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيض للصوم فاستويا وعن الثالث افساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة ايضا وعن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة يكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة فى اللواطة مع الزنا اما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة والقوة وهما المختصتان بشهوة البطن دون شهوة الفرج فانها تجدد فى كل يوم مرتين عادة وتبقى ما دامت الروح فى البدن وشهوة الفرج لا تتجدد فى مثل هذه المدة وتنقطع بالكبر وكذا الانسان يصبر عن الجماع دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل والشرب الازمانا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر وعن الخامس بان المبيح هو خوف التلف لا تناهى الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع ثم تناهى الجوع بشرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله فيقدم على خبر الواحد) فيه ان خبر الواحد قد ثبت به الحدود والكفارات فيكون قطعيا ايضا وان كان فى ثبوته شبهة وكذا القياس المنصوص العلة قد ثبت به الحدود والكفارات على ما سبق فيكون المراد بالقياس ههنا هو القياس المبنى على الرأى (قوله على طريق تعيين مناطه) الاولى ان يقول على تعيين طريق مناطه تأمل (قوله فلانه مخالف) ولقائل ان يقول مراد بعض الافاضل بقوله قطعى جلى وظنى خفى انه جلى وخفى على ان يكون الجلى والخفى صفة كاشفة وبيانا للقطعى والظنى فيكون حاصل القسم

مثلهما ثم قال وبواسطه امران (٦) (ى) التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشئ على ما يساويه اما الاعلى فنوعان
قطعى جلى ان اتفق على طريق تعيين مناطه وظنى خفى ان اختلف فيه ثم قال ان قيل اشتبه الفهم فى هذه المسئلة على وجيه
مبرز فى طريق الفقه بسبب ان طلبه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا لاثبات ما يندرئ بالشبهات

اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد و معنى قطعية مفهوميته
لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي لاقطعية دليل مناطيته ولاقطعية تعدى الحكم الى الملحق ولاقطعية كونه اعلى
او مساويا اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى القطعي  والظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم
القطعية بحوجها الى الاجتهاد واما
ثانيا فلانه مخالف لما قال اولا وحكم الدال
بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلهما
فان هذا القائل قد اختار انهما على
الاطلاق يفيدان القطع واما ثالثا فلان
دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لايكون
المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابعة
لقطعية الدليل ولاشك ان المراد بالمناط
ليس نفس العلة بل وصف المناطية
واما رابعا فان تعدى الحكم الى الملحق
اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا
وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم
قطعيا فان المراد بالحكم هو حكم الفرع
لايقال الظن من اختلاف فهم في ان
طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى
منشأ الظن في مورد حديث الاعرابي
من الاختلاف في ان طريق فهم المناط
يفضى الى انه الجناية المطلقة او المقيدة
لانا نقول الظن الناشى من الاختلاف
انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لايخفى
وليس الكلام فيه وانما هو في الظن
بالنظر الى المستدل وذلك لايفيد
فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعي
والظني ويقال في جواب السؤال ابتداء
اشتباه الفهم في المسائل الجزئية لاينافي
قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل
لانا فيها ايضا ظن الشافعي قد اشتبه
عليه قطعية العام قبل التخصيص
ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره
ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لايعبأ به كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة ﴿كافر﴾
النص فهي عنده قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافي القطعية ثم ان الدلالة وان كانت
تفيد القطع كالاشارة (لكنها دون الاشارة) عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لا

انها جلي وخفي على ما اختاره المصنف فيما سبق فحينئذ لامخالفة بين كلامي بعض
الافاضل (قوله قد اختار انهما) الظاهر ان الضمير راجع الى قسمي الدلالة
لا الى العبارة والاشارة كما في مثلهما لكن في قوله على الاطلاق ركاكة ولو قال انها
على الاطلاق تفيد القطع بافراد الضمير ولفظ تفيد لكان اولى (قوله لايكون
المناط قطعيا) فيه ان اراد لاتكون مفهوميته قطعية فالملازمة ممنوعة
اذ لايلزم من عدم كون دليل المناطية قطعيا عدم كون مفهوميته لغة قطعيا
لجواز ان لايكون الشئ ثابتا بدليل قطعي ويكون مفهوما لغة قطعا وان اراد
لايكون قطعيا بمعنى لايثبت بدليل قطعي فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع
(قوله لم يصح قوله اولا) فيه ان عدم كون تعدى الحكم الى الملحق قطعيا
لايستلزم عدم صحة القول المذكور اولا لان الايجاب صفة الموجب والتعدي الى
الملحق صفة الحكم الموجب والحكم بكون الايجاب قطعيا لايستلزم الحكم بكون
التعدي قطعيا ايضا وان استلزم قطعية الايجاب قطعية التعدي في نفسه معنى
قوله ولاقطعية تعدي الحكم ليس المقصود الحكم بقطعية تعدي الحكم بل
المقصود بيان قطعية ايجاب الدال بدلالته (قوله او المقيدة) اى بكونها من الرجل
وبالجماع لامن المرأة والاكل والشرب (قوله نص ورد في الخطاء) وهو
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة اوجب الشافعي بدلالة هذا النص
الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطاء مع وجود العذر المسقط فيه
ففي العمد مع عدم ذلك العذر اولى كما اوجبها في يمين الغموس الحاقا لها باليمين
المنعقدة حين كونه جانيا فيها فان الكفارة لما كانت واجبة في المنعقدة اذا
صارت كاذبة بالحنث فلان تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل كان اولى
لقيام معنى النص مع الزيادة قلنا ما ذكرتم وان دل على مدعاكم لكن عندنا
ماينفيه وذلك لان الكفارة عبادة شبيهة بالعقوبة فلا تجب الا بسبب دائر بين
الحظر والاباحة اما الصغرى فلانها تتأدى بالصوم وتكفر الذنوب فلا تخلو عن
معنى العبادة واما الكبرى فلان ثبوت الاثر انما هو على وفق المؤثر فمتى كان السبب
مشتملا على جهة حظر واباحة امكن اضافة العبادة الى جهة الاباحة واضافة
العقوبة الى جهة الحظر والقتل العمد واليمين الغموس محظور محض كالزنا
والسرقة فلا يصلحان سببا للكفارة كالمباح المحض لايصلح سببا للكفارة كالقتل
بحق مع رجحان معنى العبادة في الكفارة فلان لايصلح المحظور المحض اولى واما
الخطاء فدائر بين الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رمي الى صيد او الى

بالاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون إشارة إلى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة فان قيل ﴿٨٣﴾ المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه إشارة إلى نفي القصاص اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (او يمتنع تخصيصها) بالاتفاق لكنهم اختلفوا في سبب الامتناع (قيل لعدم عمومها) لان العموم والخصوص من اعوارض الالفاظ فانا لم نعم لم تخص لان التخصيص فرع العموم (وقيل لانه) اي العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فلا متناع تخصيص الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه (اذا ثبت) معنى النص (علة) للحكم (لايحتمل ان لا يكون) ذلك المعنى (علة له) في بعض الصور لان المعنى شيء واحد لاتعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لايكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال (واما الدال بالاقتضاء) الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اي طلبته ويسمى المقتضى مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر (فادل على اللازم) هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة (المحتاج اليه) خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة (المتقدم) خرج به الباقي فانطبق الحد على المحدود وبهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان المحذوف من باب المقتضى وفسروه دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتي لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى كاعتق عبدك عني بالف) فان هذا الكلام (يقتضي البيع ضرورة) اي لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبده

كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما وكذلك اليمين المعقودة مشروعة لان فيها تعظيم الله تعالى وهو مندوب اليه الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فيصلحان سببا للكفارة (قوله اجيب بان القصاص) يعني ان المراد ليس جزاء الاخرة فقط بل كل الجزاء ولا يلزم نفي القصاص لان المراد جزاء الفعل لاجزاء المحل وكل جزاء فعله جهنم لاغير ولو سلم ذلك فالقصاص خارج بالعبارة (قوله الاقتضاء الطلب) اعلم ان الاقتضاء يقتضي مقتضيا ومقتضى وحكما ثابتا بالمقتضى فالكلام الذي لايصح الا بالزيادة اعني اعتق عبدك عني بالف مقتضي وطلبه للزيادة ودلالته عليها هو الاقتضاء وتلك الزيادة هو المقتضى وهو البيع ههنا وما ثبت به حكم المقتضى اسم مفعول وهو بحكمه حكم المقتضي اسم فاعل لان المقتضي مستلزم لحكمه والمقتضى مستلزم للمقتضي ولازم اللازم لازم فحكم المقتضى حكم المقتضي فصار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بالنص فلا يعارضه القياس والثابت به يساوي الثابت بالنص لاعند المعارضة فان الثابت بالنص او باشارته او بدلالته اقوى من الثابت به لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوي لا اضمارا والمقتضى ثابت ضرورة صحة الكلام والضروري لايعارض غيره كما سيصرح به (قوله وبعض صور العبارة والاشارة) اعني الدال بالدلالة التضمنية والالتزامية في كل من العبارة والاشارة لان الجزء لازم ايضا الا انه لازم داخل والظاهر تخصيصه بصورة الالتزامية فقط على ما دل عليه قوله المحتاج اليه (قوله خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة) لان اللازم فيهما لما كان متأخرا لم يكن محتاجا اليه (قوله خرج به الباقي) اعني المحذوف (قوله لانه يحتاج الى القبول) اي مع ان القبول ليس بشرط فيما ثبت بالاقتضاء لعدم الضرورة فيه والضمير في لانه راجع الى تقدير صاحب التوضيح ووجه الاحتياج ان الامر والبيع ثم بكونه وكيلا له في الاعتاق والوكيل يقتضي تملكه ولا يتملك بدون القبول (قوله وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ) لان البيع حينئذ مذكور قصدا فيحتاج الى القبول (قوله لا يتحقق في هذا البيع عدم القبول) الاولى ان يقول لئلا يتوهم لزوم القبول كما في تقدير الامام البرغري لان المعتبر في الاقتضاء عدم لزوم القبول لالزوم عدم القبول (قوله والتحقيق) هذا توجيه ثالث (قوله مبيعا مني) الا نسب ان يقول بائعا مني مكان اسم الفاعل ايضا فانه لم يعهد ان يقدر المضمن في مثله على صيغة اسم

بطريق النيابة عن الغير لايجوز الابتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول  ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ماذكره الامام البزغرى من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لاصلة للبيع اذلايقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتقه على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث لان البيع حينئذ يثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين لغوي ولو عمم كما هو رأى البعض لايستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية ولوجعلت اعم لايستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لايستقيم التضمين الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولايخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك مني بالف ثم اعتقه نائبا عني فليتأمل واذاثبت البيع بطريق الضرورة (فلا يثبت معه) اى مع البيع (شروط تحتمل السقوط) لان ماثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولايثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام

---

المفعول (قوله لانه امر شرعي) اى الاقتضاء امر شرعي والتضمين لغوي فلا يشمله ولو عممناه من الشرعي على ماهو رأى اكثر الاصوليين فلا يشمل التضمين ايضا لانه صحة لفظية والاقتضاء على تقدير تعميمه يشمل الصحة العقلية على ما تقدم فلا يشمل اللفظية ايضا ولو جعلناه اعم من العقلية ايضا لايستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن فانه لازم مؤخر ولوسلم انه لازم مقدم فلا يستقيم ايضا لان الحرف المذكور يجب ان يكون للفعل المتروك في التضمين ولايخفى عليك ان الباء لاتصلح صلة للبيع المضمن فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء (قوله فليتأمل) اشارة الى ان ماورد على تقدير صاحب التوضيح وارد على هذا التقدير ايضا والجواب الجواب (قوله واذا ثبت البيع بطريق الضرورة) يعني ان البيع لما كان موقوفا عليه وشرطا للعتق وتابعا له كان يثبت بشروط العتق لتبعيته له لابشروط نفسه فان الشيء اذا ثبت ضرورة وتبعا لغيره تعتبر شرائط المتبوع في ثبوته اظهارا للتبعية كما في صلاة العبد والمرأة والجندي في السفر فانهم يصيرون مقيمين في المفازة بنية المولى والزوج والامير في موضع النية لكونهم اتباعا لابشرائط نفسه فعلى هذا لايثبت مع البيع في المثال المذكور شروطه التي تحتمل السقوط لعدم الضرورة في ثبوتها لانه لم يعتبر فيه شرائط نفسه حتى يثبت بجميع شرائطه المعتبرة في وجوده حتى لايشترط فيه قبول من امر ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ولكن يعتبر منه اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام لعدم اهليته للاعتاق والبيع لم يثبت الا تبعا للاعتاق فان قيل لانسلم انه ثبت فيه شرط الاعتاق وكان معتبرا بشروطه بل ثبت بشروطه نفسه لان شرط صدوره عن الاهل مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولااختلال في شيء من ذلك والقبول ليس بشرط بل هو ركن له ولا نسلم سقوطه ههنا لان الشيء اذا ثبت ثبت بجميع لوازمه وقد ثبت البيع مقتضى فيثبت لازمه ايضا وهو القبول تقديرا والا لزم الخلف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده هذا خلف قلنا ان المراد بالشرط ههنا ماهو المتوقف عليه اعم من ان يكون مسمى بالشرط او بالركن مجازا ولانسلم ان القبول ركن البيع كيف وقد ينفك عنه كما في البيع بالتعاطي ولوسلم ذلك لكنه ركن اعتباري اعتبره الشرع فجاز ان يعتبر عدمه في ضمن الاتلاف فان القبول والقبض يفيد في محل بقاء الملك للتمكن من الانتفاع بمنافع الملك واما في محل الاتلاف اعني العتق فليس

بعقد فاذا انتفت فائدته انتفى اعتباره فيسقط (قوله ولذا) اى ولاجل ان البيع
فى الصورة المذكورة يثبت شرطا للعتق قال ابو يوسف والشافعى لو قال اعتق
عبدك عنى بغير شئ صح الامر ووقع العتق عن الآمر باثبات الملك له بطريق
الهبة ويسقط عنه القبض الواجب فى الهبة لان الملك بالهبة ثابت باقتضاء
الاعتاق فيثبت بشروطه لا بشروط نفسها والقبض ليس من شروط الاعتاق
فيسقط ههنا كما يسقط القبول فى البيع بل هو اولى منه بالسقوط لان القبول
ركن فى البيع والقبض شرط فى الهبة فان قيل لا نسلم اولوية احتمال الشرط
للسقوط من الركن لان كل واحد منهما فى استلزام انتفائه انتفاء شئ آخر مثل
الآخر فمن اين الاولوية بل غاية المقصود يحصل بالمساواة ايضا ومع ذلك لا شك ان
اعتبار انتفاء الشئ بانتفاء ذاته اقوى من انتفائه بانتفاء الخارج وفى كون
القبول ركنا فى البيع نظر كما تقدم (قوله لكنا نقول) شروع فى جواب الامامين
لابى يوسف حاصله ان قياس القبض فى الهبة على القبول فى البيع فى جواز
السقوط عند الاقتضاء فاسد لان القبول مما يحتمل السقوط كما فى البيع بالتعاطى
بخلاف القبض فى الهبة لعدم قبوله السقوط اصلا لقوله عليه السلام لا تصح
الهبة الا مقبوضة ولانا لم نجد هبة تفيد الملك بدون القبض فى غير الاقتضاء
حتى يجوز مثله فيه ايضا بخلاف القبض فى البيع الفاسد فانه وان كان شرطا فيه
فى افادة الملك لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال
اعتقه عنى بالف ورطل من الخمر لان القبض فى البيع الفاسد ليس بشرط اصلى
بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط
نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لا يعمل هى الا به
فلا يحتمل السقوط فلا تصح الهبة بدونه ويقع العتق عن المأمور فى الصورة
المذكورة فان قيل سلمنا انه لا يحتمل السقوط ولا نسلم انه ساقط فى الصورة
المذكورة لجواز ان يثبت تقديرا بصرف مالية العبد الى نفسه باعتاقه فصار كانه
مثل هبة الشئ ممن هو فى يده فانه لا حاجة الى تجديد القبض ورقبة العبد
فى يده وبالاعتاق استغنى عن تجديد القبض فاذا ثبت القبض تقديرا صحت الهبة
ووقع العتق عن الآمر قلنا ان رقبة العبد بحكم العتق تتلف على ملك المولى
فى يد المولى لانه فى يده او يد العبد لان يده معتبرة شرعا ايضا حتى لم يكن المولى
اميرا لما اودعه عبده والرقبة التالفة غير مقبوضة لا للآمر ولا للمستعتق
لم يحصل فى يد احدهما شئ ولا هى مما يحتمل القبض لانها ما لكمال جان

ولذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قال
اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح
عن الآمر ويستغنى الهبة عن القبض
وهو الشرط كما يستغنى البيع ثمة عن
القبول وهو ركن فيه لكنا نقول انما يسقط
ما يحتمل السقوط والقبول فى البيع مما
يحتمله كما فى التعاطى لا القبض فى الهبة
الا لا توجد هبة توجب الملك بدون
القبض ففى الصورة المذكورة يقع العتق
عن المأمور لا عن الآمر (وهو) اى
الاقتضاء (ثابت) يعنى ان الاستدلال به
من جملة الاستدلالات الصحيحة
(خلافا لزفر)

فلا يقال ان القبض وجد تقديرا لصرف مالية العبد الى نفسه كهبة الشيء عمن هو في يده (قوله لا يقول بالاستدلال به) بل الاستدلال منحصر عنده في العبارة والاشارة والدلالة والعتق في الصورة المذكورة يقع عن المأمور عنده لا عن الآمر سواء بطريق البيع او الهبة صرح المأمور بالبيع او لم يصرح لعدم صحة الاستدلال بالاقتضاء واستدل عليه بان امره بالاعتاق فاسد لاضافته الى عبد غيره ولا يجوز اضمار التمليك لان الاضمار لتصحيح المصرح لا لابطاله ولو اضمر التمليك ههنا صار معتقا عبد الآمر لا عبد نفسه وذلك غير مأمور قلنا صح الامر لانه صدر من اهله ووقع في محله وامكن تصحيحه باثبات شرط فيجب اثباته فيلاقي الامر اعتاق عبده لا عبد غيره ومعناه اعتق عبدك الذي هو لك في الحال عند بيعك لي اياه وكالة عني (قوله خلافا للشافعي) حيث قال المقتضى يجوز فيه العموم لان الثابت به كالثابت بالنص فيجوز فيه العموم كما في النص قال في التقرير لتختلف العلماء في جواز عموم المقتضى فذهب الشافعي الى جوازه وعلماؤنا الى عدم جوازه ومحل الخلاف فيما اذا كانت صحته موقوفة على تقدير امر وامكن تقدير امور يستقيم الكلام بكل منها كما اذا قال طلقت ونوى الثلاث فان هذه الصيغة في اللغة للاخبار عن طلاق موجود في الماضي ولم يوجد قبل فكان كذبا غير ان الطلاق بها يقع شرعا ضرورة تصحيح لفظه وهي تندفع بواحدة فلا حاجة الى الزيادة فلتغو نيته فلا تصح نية الثلاث عندنا اذ لا عموم للمقتضى حتى يقبل التخصيص بالنية فلا يقع زائدا على الواحد خلافا للشافعي فانه تصح نية الثلاث عنده لجواز عموم المقتضى عنده فيقبل التخصيص بالنية واما اذا تعين تقدير بدليل كان عاما في العموم والخصوص كمظهرا بلا خلاف كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عني بالف درهم فانه يقتضي بيعوا عبيدكم وهو عام لا محالة انتهى فعلم منه ان ما ذكره بقوله فاذا وجدت تقديرات متعددة الى قوله لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه ليس كما ينبغي اذ ليس فيه بيان خلاف الشافعي في عموم المقتضى بل فيه بيان عدم عمومه عند الشافعي ايضا ولعله اخذه من التلويح لانه مذكور فيه بعينه لكن هذا لا يرد على التلويح لانه لم يذكره لبيان خلاف الشافعي بل قال وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي يعني في المشهور ثم اراد ان يبين تحقيق القول من الشافعي فقال وتحقيق ذلك ان المقتضى عنده ما يتوقف صدقه الى آخر ما ذكره الشارح بعينه يعني ان الشافعي في عموم المقتضى قولين مشهور وتحقيق فالمشهور عمومه والتحقيق

فانه لا يقول بالاستدلال به (بلا عموم) حال من الضمير في ثابت اي ملتبسا ذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز اثبات جميعها بطريق العموم (خلافا للشافعي) فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء في افادة المعنى

عدمه كما قالت الحنفية ويدل عليه ما ذكره فى الكشف حيث قال ورأيت فى بعض كتب الشافعية انه متى دل العقل والشرع على اضمار شئ فى كلام صيانة له عن الكذب ونحوها وثمه تقديرات يستقيم الكلام بايها كان لا يجوز اضمار الكلام وهو المراد بقولنا المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات بدليل كان كظهوره فى العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا انتهى فليتأمل (قوله فان كان) اى كان المذكور من صيغ العموم فالمقدر عام ايضا للاستواء بينهما كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عنى بالف فانه يقتضى بيعوا عبيدكم وهو عام والا اى وان لم يكن المذكور من صيغ الخصوص فالمقدر خاص ايضا (قوله ويكون اثباته) فى المقدر (قوله وفرق ما بين العموم المقتضى) يعنى ان المقتضى فى المثال المذكور نفس العموم ولا نزاع فى جوازه وانما النزاع فى عموم المقتضى ولم يثبت بعد (قوله الى الدعوى الاولى) وهو قوله ولا يثبت معه شروط تحتمل السقوط (قوله ولذا كان رجعيا) فان قيل لو قال لمعتدته فى العدة اعتدى ناويا الطلاق يقع رجعيا ايضا مع انه لا ضرورة فيه لان للامر المذكور صحة بدون تقدم الطلاق عليه لقيام العدة اجيب بانه لا اثر لقيام العدة فى تصحيح ذلك الامر لان موجبه ان يجب عليها اعتداد بهذا الامر وله اثر فى ايجابه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه بل انما يصح هذا الامر بجعله مستعارا للطلاق حذرا عن اللغو لا بجعل الطلاق مقدما عليه بطريق الاقتضاء لانه لو قدم عليه اقتضاء لزم ان لا يجب عليها شئ سوى تتميم تلك العدة مع انه يقع عليها طلاق آخر (قوله والثلاث فوق الضرورة) اى الواحدة وكذا البائن فوق الرجعى (قوله بل بطريق المجاز) اى يجعل اعتدى مستعارا للطلاق لا بجعل الطلاق مقدما عليه اقتضاء لعدم لزوم العدة لغير الموطوءة (قوله بل بطريق المجاز) اى ذكر الملزوم وارادة اللازم فيكون عبارة لا اقتضاء (قوله وتبطل ايضا نية الثلاث) خلافا للشافعى فانه يقول ان قوله انت طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فتعمل نية الثلاث كما لو قال انت طالق طلاقا اذ قال لها طلقى نفسك ونوى الثلاث ولو لم يحتمل التعميم لما صح الحاق الثلاث به فى قوله انت طالق ثلاثا فانه منصوب على التفسير والتفسير انما يكون بيانا لمحتمل اللفظ ولنا انه نوى ما لا يحتمل لفظه فلغت نيته كما لو قال اسقنى ونوى به الطلاق وهذا لان المذكور وهو قوله طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق فلا يدل الا على اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث الا على

فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى (لانه) اى المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه (و) لان (العموم للفظ) اى مختص به لا يوجد فى المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين العموم المقتضى وعموم المقتضى بين هذا ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثانى الى الثانية (فتبطل نية الثلاث فى اعتدى للموطوءة) هذا شروع فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به والثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز (و) تبطل ايضا نية الثلاث (فى انت طالق) فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلاث لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل النيتهما

ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء الذى هو نية الثلاث اعنى التطليق
وانما ثبت ذلك شرعا ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على
تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا اقتضاء فيقدر بقدر الضرورة وهو الواحد الرجعى
ولا يتعدى غيره لعدم عموم المقتضى لكونه ضروريا ولان التطليق ليس بملفوظ
فلا يتصف بالعموم لان العموم من خواص الملفوظ والحاصل ان كلا منه
مشتمل على مذكور ومقدر والمذكور ليس محلا للنية والمقدر يصلح محلا لها
ولا يصلح نية العموم لكونه ضروريا (قوله فصارت دلالته على هذا المصدر
اقتضاء لا لغة) فلا عموم له حتى تصح نية الثلاث لتخصيص العموم قيل
ان هذا وان صح اطلاق المقتضى عليه لغة الا انه ليس بمقتضى اصطلاحا لان
المقتضى الاصطلاحى هو اللازم الخارج المتقدم الذى تتوقف عليه صحة
الكلام والمصدر المذكور اى التطليق ليس بخارج عن مدلول طلقتك فلا يكون
مقتضى اجيب بان الاشارة فى هذا المصدر الى المصدر الحادث فى الحال وهذا
القيد خارج عن مدلول الفعل الماضى وفيه بحث لان المقتضى امر ضرورى
يصار اليه ليكون المنصوص عليه مفيدا للحكم وههنا اثبات الطلاق من
قبل المتكلم فى الحال لا يجعل طلقتك مفيدا للحكم اذ لا يمكن جعل المرأة مطلقة
فى الزمان الماضى على ما هو المنصوص عليه فى طلقتك اللهم الا ان يقال المراد
من المنصوص عليه اعم من المطابقى والتضمنى وههنا المعنى التضمنى اعنى وقوع
الطلاق يتوقف على طلاق من جانب المتكلم اى التطليق فى الحال وبالجملة ان
المقتضى لا يلزم للمطابقى فقط بل يجوز لغيره [illegible] ووقوع الطلاق بطريق
الاقتضاء فى طلقتك هو المشهور والمفهوم من الهداية [illegible] قبيل المجاز
بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم فان وقوع الطلاق فى الماضى يلزمه الوقوع
فى الحال اى فى زمان التكلم فيكون عبارة لا اقتضاء (قوله فان قيل)
الظاهر انه معارضة ويمكن جعله مناقضة حاصله ان نحو طلقتك وانت طالق
من صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية شرعا فلا يثبت بها
الطلاق اقتضاء لان المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم المقدم وههنا ليس كذلك
لان الطلاق ثبت بهذا اللفظ لا قبله لكونه انشاء فيكون ثبوته متأخرا عنه
لا متقدما عليه فيكون من باب العبارة وانما يثبت اقتضاء لو كانت باقية على
اخباريتها (قوله حيث لا يقع شئ) لامكان حمله على قصد الاخبار عن الطلاق
الواقع على المطلقة ثلاثا او دونها فى العدة او بعدها (قوله وليس معنى بقائها)

واما ذلك امر شرعى ثبت ضرورة ان
اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا
بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر
الضرورة والحاصل ان ما فهم لغة
ليس محلا للنية وما هو محل لها
لا يثبت لغة بل اقتضاء ينافى العموم
(و) كذا تبطل نية الثلاث (فى طلقتك)
فانه وان دل لغة على مصدر قابل
لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث
فى الحال فكان ينبغى ان يلغو لانتفاء
الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت
لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل
المتكلم فى الحال وجعله انشاء التطليق
فصارت دلالته على هذا المصدر
اقتضاء لا لغة فان قيل صيغ العقود
خرجت عن الاخبارية الى الانشائية
وما ذكرته مبنى على الاخبارية قلنا
ليس معنى خروجها الى الانشائية
ان لا تبقى جهة الاخبارية اصلا والا
لما حل حال انشائيتها واخباريتها
اذا امكنت كقوله للمطلقة والمنكوحة
احديكما طالق حيث لا يقع شئ فاذا
بقيت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء
وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ
اخبارات محضة حتى يرد اولا انه
لا تقييد بهذه الصيغ الحكم بنسبة
خارجية فلا بعت لا يدل على بيع آخر
غير البيع الذى يفيده ولا معنى للانشائية
الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار اعنى
احتمال الصدق والكذب لا توجد فيها

هذا رد على التلويح فليراجع (قوله القطع بخطئة من يحكم عليها باحدهما) لان معنى صدق الخبر عبارة عن موافقة نسبته الخارجية لنسبته الذهنية المدلول عليها وكذبه عبارة عن عدم موافقتها لها وليس لتلك الصيغ نسبة خارجية حتى يتصور احتمال موافقتها اياها وعدم موافقتها (قوله ورابعا آه) حاصله انها لو كانت خبرا لما صح قصد انشاء طلاق ثان فيما اذا قالها للمطلقة الرجعية في عدتها بل يكون اخبارا عن الطلاق السابق لكن يصح قصده بالاتفاق (قوله طلق نفسك) شروع في بيان الفرق بينه وبين طلقتك وانت طالق حيث صحت نية الثلاث فيه دون طلقتك وانت طالق مع ان كلا منهما يدل على المصدر لغة ووجه الفرق ان المصدر في طلق نفسك ثابت لغة فيحتمل العموم اما الصغرى فلانه مختصر من افعلي طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر من جهة المتكلم مغاير لمدلول الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل كسائر الاوامر فان قوله اكتب مختصر من اطلب منك كتابة واذا كان كذلك فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده كيلا يلزم طلب المجهول لانه محال فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل لا مغاير له فيكون ثابتا به لغة لا اقتضاء بخلاف طلقتك وانت طالق فان الثابت بهما ليس نفس مصدر الفعل والمشتق لانتفاء الطلاق في الماضي والحال بل الثابت بها ما اثبته الشرع لضرورة تصحيحه فكان اقتضاء فان قيل ان مصدر الفعل هو التطليق لا الطلاق فيكون الثابت لغة هو التطليق لا الطلاق قلنا ثبوت التطليق لغة يستلزم ثبوت الطلاق لغة لانه لازمه فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة قلنا هذا اقتضاء لغوي لا شرعي ولا يضر واما الكبرى فلان ما ثبت لغة يكون مقدرا والمقدر كالملفوظ فيصح اتصافه باوصاف اللفظ من العموم والخصوص والحقيقة والمجاز فيحتمل العموم وان لم يكن عاما في الحقيقة نسلم على ان المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل انما يدل على الماهية من حيث هي هي دون الافراد لدلالة لا الدالة الفعل على الفرد اصلا بل على مجرد الماهية مع الزمان فلا يكون عاما لكنه يحتمل العموم لان الماهية من حيث هي هي تحتمل ان توجد في ضمن كل من الفرد الحقيقي والحكمي فاذا احتمل العموم يصح حمله على الاقل وهو موجبه وعلى الكل اعني الثلاث وهو محتمله لا مجاز الا ان الثلاث في الطلاق واحد اعتباري بخلاف الاثنين لانه عدد محض فلا يحتمله اللفظ (قوله لان الطلاق اسم آه) دفع للمتوهم انه اذا لم يكن عاما كيف يصح حمله على الاقل وعلى الكل وحاصل الدفع ان الطلاق

القطع بخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثها لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يحتمل التعليق اصلا لانه توقيف امر على آخر ورابعها ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق (بخلاف طلق نفسك) فانه مختصر من افعلي طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ولم تجز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا

(والبائن كالطلاق) فى ان البينونة الثابتة به انما هى بطريق الاقتضاء (الا) ان بينهما فرقا وهو (ان البينونة تتنوع الى خفيفة) وهى التى تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد او اثنين (وغليظة) وهى التى تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلاث (فصحت) اى اذا تنوعت البينونة الى النوعين صحت (فيها نية الثلاث) لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة تعين الاول المتيقن وان نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك فى المغصوب يثبت فى ضمن الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير متصل بالمحل فى الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو فى نفسه انعقاد للعلة فقط والافعال قبل الحلول فى المحال لا تتنوع الى النقصان والكمال كالرمى فانه فى نفسه غير متنوع بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نسلم تنوعه ههنا كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا فى التنوع فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق فانه حينئذ يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شئ منهما محتملا له نفسه

الثابت لغة اسم دال على الواحد الحقيقى والحكمى وهو الثلاث والاول موجبه فلا يحتاج الى النية والثانى محتمله مجازا فتصح نيته له فان قيل فاذا جاز نية الثلاث فى الطلاق الثابت لغة فى طلق نفسك بالاعتبار المذكور مع انه ليس بعام فلم لا يجوز ذلك فى المقتضى كما فى طلقتك وانت طالق بهذا الاعتبار ايضا بلا حاجة الى اعتبار العموم فاجاب عنه بقوله ولم تجز نية الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار لان نية الثلاث انما تصح مجازا والمجاز من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بلفظ بل هو معنى كما سبق فلا يصح اتصافه بالمجازية حتى تصح نية الثلاث مجازا بخلاف المصدر الثابت لغة فانه كالملفوظ فيصح اتصافه بالمجازية فان قيل هذا الجواب خارج عما نحن فيه لانا فى صدد بطلان نية الثلاث وصحتها بناء على عموم المقتضى وعموم المصدر الثابت لغة لا بناء على عدم صحة المجازية وصحتها فاجاب عنه بان هذا لا ينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا حاصله ان نية الثلاث فى المقتضى لا تصح بطريقين احدهما انه لا عموم له والثانى انه لا مجاز له ولا منافاة بين الطريقين لان عدم المجاز يستلزم عدم العموم كما ان وجوده يستلزم وجوده وتصح تلك النية فى الثابت لغة بطريقين ايضا احدهما صحة احتمال العموم وان لم يكن عاما فى الحقيقة والثانى صحة المجازية (قوله والبائن كالطالق) شروع فى جواب ما يقال ان البائن فى قوله انت بائن صفة المرأة مثل طالق فيدل لغة على قيام البينونة بالموصوف ليصح اطلاقه عليه وهى لم تكن موجودة قبل التكلم وانما تثبت شرعا بهذا اللفظ بطريق الاقتضاء تصحيحا له كما فى انت طالق فكان اللائق شمول الدخول بان صحة نية الثلاث فيهما او شمول العدم ما لا يصح فيهما لكنها صحت فى البائن دون الطالق وحاصل الجواب انا سلمنا ان ثبوت البينونة بانت بائن ونحوه من الكناية مثل خلية وبرية بطريق الاقتضاء لكن لا نسلم ان صحة نية الثلاث مبنية على عموم المقتضى حتى يقال فليكن كذلك فى انت طالق بل هى مبنية على جواز ارادة احد معنيى المشترك اللفظى او احد نوعى المشترك المعنوى فى باب المقتضى وذلك لان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهى التى تفيد انقطاع الحل الثابت للزوج فقط وهو حل المتعة وذلك يحصل بواحد واثنين وعلى الغليظة وهى التى تفيد انقطاع الحل بالكلية اى حل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح له وذلك يكون بالثلاث فلفظ البائن اما مشترك لفظى بينهما او معنوى وعلى التقديرين جواز نية الثلاث ليس مبنيا على عموم المقتضى كيف ولو كان كذلك لصح ارادة كل منهما فى حالة واحدة على ما هو شأن العام

لانه يفيد الاستغراق لكنهما لم نجز لتباينهما والخفيفة الحاصلة في ضمن الغليظة
ليست عين النوع المقابل الغليظة بل مبنى على ماذكرنا من جواز ارادة احد معنيي
اللفظ المشترك او احد نوعي المشترك فاذا نوى الغليظة كانت الثابتة اقتضاء هي
البينونة لا الخفيفة ومن شروطها وقوع الثلاث فوقع الثلاث شرطا لا اصلا واذا
نوى الخفيفة كانت الثابتة اقتضاء هي الخفيفة فيثبت ان كلا منهما محتمل
ومقتضى فاذا نوى احدهما تعين ذلك لان النية تعين المحتمل واذا لم ينو شيأ
منهما او نوى مطلق البينونة تعين الادنى المتيقن اعني البينونة الخفيفة القاطعة
للحل الثابت للزوج ومعنى كونها ادنى امكان رفعها ولقائل ان يقول ان ثبوت
الاقل المتيقن في انت طالق اعني الواحد بمنزلة الثلاث كامر لاندفاع الضرورة
بالواحد الاقل فكان ينبغي ان يكون ثبوت الادنى المتيقن في انت بائن اعني
الخفيفة مانعا من نية الغليظة لان كلا من الطلاق في انت طالق والبينونة
في انت بائن ثابت بطريق الاقتضاء وقوله يثبت العدد ضمنا اشارة الى ما ذكرناه
من ان الثلاث فيما اذا نوى البينونة الغليظة جعل شرطا لا ثبت الا قصدا واصالة
والا دفع ما يتوهم من ان البينونة لما تنوعت الى خفيفة وغليظة بلا واسطة
العدد صحت نية كل منهما بناء على صحة نية احد محتملي المشترك او احد نوعي
الجنس الواحد في المقتضى للزوم ثبوت احدهما البتة وعدم امكان اجتماعهما
معا فمن اين يلزم صحة نية الثلاث حتى يقول فصحت الثلاث تفريعا على ما قبله
فاجاب بانه لما صحت نية الغليظة الموجبة المذكور صحت نية الثلاث ايضا ضمنا
لانه شرط البينونة الغليظة بخلاف الطلاق فانه لا يتنوع الى نوعين كامل
وناقص مثل البينونة حتى يلزم صحة نية كل نوع بالضرورة لانه اسم فرد
غير متصل بالمحل اى المرأة في الحال بالاتفاق كاتصال البينونة في الحال لكنه
لو اتصل به في الحال لما بقي جميع احكام النكاح من حل الوطئ بالمراجعة ولزوم
النفقة والسكنى فاذا لم يتصل بالمحل لم يتنوع لان الانفصال قبل الحلول في المحل
لا يتنوع الى النقصان والكمال لعدم قيامهما بدون المحل بل هو اى الطلاق
في نفسه انعقاد العلة اى حكمه الثابت في الحال قبل حلوله في المحل انعقاده
علة توجب الحكم في اوانه والانعقاد غير متنوع في نفسه ولو سلم اتصاله بالمحل
فلا نسلم تنوعه ههنا كيف ولو تنوع فانما يتنوع بواسطة العدد فانك اذا
اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكن ذلك الا بتعلق العدد به حيث يصير بعض
الطلاق مؤثرا في ازالة ملك المتعة والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل بالكلية

(ويبطل) كما تبطل نية الثلاث في اعتدى وانت طالق وطلقتك (نية تخصيص فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء باتفاق وديانة الافي رواية عن ابي يوسف رحمه الله (ومفعول) كما اذا قال ان اكلت اولا آكل ونوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق (وسبب) كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال من الجنابة فانها باطلة (وحال) كما اذا قال لرجل قائم لااكلم هذا الرجل ونوى حال قيامه (وصفة) كما اذا قال لاتزوج ونوى كوفية او بصرية (في اليمين) متعلق بالتخصيص

كما في البينونة الخفيفة والغليظة واذا لم ينقسم الا باسطة العدد صار العدد اصلا في التنويع فلا يجوز ثبوته مقتضى و الا لكان الاصل تبعا فلا تصح نية الثلاث فيه ولو تنوع بغير العدد ولم يكن العدد اصلا فيه لزم ان لايكون محتملا للطلاق فانه حينئذ انما يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة وهو الناقص والى مزيل الحل بالكلية بكمال العدد وهو الثلاث وهو الكامل وليس شيء من هذين النوعين محتملا الطلاق بنفسه فلا تصح النية لان النية لتعيين المحتمل (قوله كما تبطل نية الثلاث) اشارة الى انه نوع اخر من فروع عدم عموم المقتضى (قوله ان اغتسل الليلة) بصيغة المجهول (قوله فالنية باطلة) لان الفاعل مذكور اقتضاء لان المبني للمفعول لادلالة له على الفاعل من حيث اللغة فتبطل نيته لعدم احتمال اللفظ (قوله الا في رواية عن ابي يوسف) قال انه نوى التخصيص في المصدر وهو ثابت لغة قلنا انه ذكر الفعل لا الفاعل وانما يثبت الفاعل اقتضاء لان الفعل يقتضي الفاعل البتة ولا عموم للمقتضى على ما تقدم بخلاف ما لو قال ان اغتسل احد في هذه الدار فكذا ونوى تخصيص الفاعل فانه يصدق ديانة لان الفاعل مذكور وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط بمنزلة النفي فيعم بالاتفاق ويصح تخصيصه لكنه لايصدق قضاء لكونه خلاف الظاهر والظاهر العموم (قوله فانها باطلة كما سبق) وذلك لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل له والفعل ليس اسما للمحل ولادليل عليه لغة الا ان الفعل لايكون بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان تابعا في حق ما تلفظ به من الاكل فقط دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فتلغو وكذا مسئلة الشرب ونحوها (قوله فانها باطلة) فلا يصدق قضاء بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف انه على ما تقدم آنفا في تخصيص الفاعل ولنا انه ذكر الفعل لا السبب بل السبب يثبت اقتضاء لان الاغتسال يقتضي سببا ولا عموم للمقتضى فبطلت نية الخصوص من قبل المصدر عنده ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط بمنزلة النفي فيصير عاما فيصح التخصيص كما اذا قال ان خرجت خروجا او قال ان اغتسلت غسلا ونوى خروجا معينا او غسلا معينا كالغسل من الجنابة مثلا فانه يصدق ديانة فكذا هذا واجيب بانا سلمنا ان المصدر مذكور لغة بذكر الفعل لكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والامكنة فان قيل ان لم يصح من حيث انه مقتضى فليصح من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد اجيب

بانا لاندسلم انه متنوع لانه فى نفسه تطهير للبدن وتلك الاوصاف زائدة عليهما لاينا ولها اللفظ فلم تعمل النية وهذا جار فى مسئلة تخصيص الفاعل ايضا فلا تعقل وقس عليهما تخصيص الحال والصفة فلما قيل الحالف فى هذه المسائل يحنث بكل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة وذلك آية العموم اجيب بان ذلك لضرورة حصول المحلوف عليه لا للعموم فى المقتضى فانه لو تصور هذه الافعال بدون الطعام والشراب يحصل الحنث ايضا وسيأتى مصرحا فى الكتاب (قوله اذا جعل التوقف) اى فى تعريف الاقتضاء (قوله فلا) اى لايثبت بطريق الاقتضاء بل بطريق اللغة فيكون من قبيل المحذوف لا المقتضى (قوله الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية) لان مالا يصح عقلا لايصح شرعا ايضا لانه اصل وكون بعض ماصح شرعا مما لاطريق للعقل الى الوقوف عليه لا يضر ذلك لان بعدم الوقوف عليه لايحكم بعدم صحته (قوله وهى على المقتضى) اى الصحة العقلية موقوفة على المقتضى فتكون الصحة الشرعية موقوفة على المقتضى ايضا بواسطة قياس المساواة (قوله فتكون صحة الحلف على الاكل) اى صحته الشرعية (قوله فان هاتين النيتين باطلتان) اعلم انه اذا وقع فعل متعد حذف مفعوله ولم يذكر مصدره فى سياق النفى او معناه نحو لا آكل او لئن اكلت فكذا لو وقع فعل لازم لم يذكر مصدره وحذف سببه فى سياقهما نحو لا اغتسل او لئن اغتسلت فكذا او كذا نحو ان اغتسل الليلة فى هذه الدار لجنابة فكذا فى الحال والصفة المحذوفين كان مطلقا جميع المفعول والسبب والفاعل والحال والصفة عند الشافعى رحمه الله يقبل التخصيص بالنية خلافا لابى حنيفة واصحابه واحتج الشافعى بان هذه الافعال تدل على نفى حقيقة الفعل اعنى المصدر الذى تضمنه الفعل وكل مادل على نفى الحقيقة يستلزم نفى كل فرد ومفعول وفاعل وسبب وحال وصفة ولذا كان يحنث بكل منها وذلك دليل العموم قلنا دلالته على نفى كل منها بطريق الاقتضاء لابطريق اللغة فلا يعم بخلاف نفى الحقيقة فان دلالته عليها بطريق اللغة فان قيل عموم النكرة المنفية ليس بطريق دلالة اللفظ على جميع الافراد لغة بل باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة كما ان نفى الحقيقة فيما نحن فيه يستلزم نفى جميع الافراد قلنا ان النكرة المنفية وضعها نوعيا فيدل لغة واحتج الحنفية بوجوه الاول ان كلا من هذه الامور ثابت اقتضاء ولا عموم للمقتضى الثانى انه لو كان عاما فى جميع مفعولاته وفواعله واسبابه واحواله لكان عاما فى الزمان والمكان ايضا

فان قيل هذه الامور انما تثبت بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من الشرعى والعقلى واما اذا قيد بالشرعى فلا اذ لم يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فتكون صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول (كمكان) كما اذا قال لااخرج ونوى مكانا دون مكان (وزمان) كما اذا نوى فى المثال المذكور زمانا دون زمان فان هاتين النيتين باطلتان باتفاق بيننا وبين الشافعى وان منعه الآمدى رحمه الله ثم سلم وبين الفرق ولهذا اورد هاتان الصورتان فى صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة فانه يقول بجواز التخصيص فيها لان نفى الحقيقة يستلزم نفى كل فاعل ومفعول وحال وسبب وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل ماسيأتى على ان دليله لايفيد الا عموم المعنى والكلام فى العموم الذى هو من عوارض اللفظ

لان الفعل كما يقتضي تلك الاشياء يقتضي المكان والزمان ايضا لكنه ليس كذلك لانه لا يقبل التخصيص بالنسبة اليهما بالاتفاق ولو كان عاما لقبل التخصيص الثالث ان نحو لا آكل وان اكلت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمقيد مخصص لنا فيهما اجيب عن الاول انا لا نسلم ان المقتضى لا يعم بل هو عام عند الخصم فيقبل التخصيص ورد بان الكلام مبنى على التحقيق لا على الالزام وعن الثاني بانا لا نسلم ان الفعل لا يعم ولا يخصص بالنسبة اليهما بل يعم ويخصص بالنسبة اليهما كما في الامور المذكورة ولو سلم ذلك لكن الفرق بينهما وبين الامور المذكورة حاصل لان تعقل الفعل بدون الامور المذكورة غير ممكن بخلاف الزمان والمكان لامكان تصوره بدونهما لان اتصاله بهما بعد اتصاله بالامور المذكورة وعن الثالث بانا لا نسلم انهما يدلان على اكل مطلق بل الماهية لان على اكل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق في الخارج بدون المقيد والاكل المقيد المطابق للمطلق يجوز تفسيره بمقيد مخصص ولذا اذا حلف لا يأكل يحنث باكل مقيد ورد بان المراد بالمطابقة اما المطابقة في المفهوم او فيما صدق عليه او المطابقة بارتفاع المشخصات والاول والثاني ظاهرا البطلان والثالث لا يخلو اما ان يكون التفسير بالمخصص قبل رفع المشخص او بعده والاول غير مطابق لاختلافهما اطلاقا وتقييدا والثاني كذلك لانه عينه لا مطابقه وان كان المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان وانما قلنا ولم يذكر مصدره لان حكم ما ذكر مصدره سيأتي مصرحا اذا عرفت هذا فقوله وان منعه الآمدي يعني منع الاتفاق المذكور في الاحكام وقال لا نسلم ان هاتين النيتين باطلتان عند الشافعي بل يصح لان الفعل عام بالنسبة اليهما ايضا ثم قال ولو سلم انهما باطلتان كما قالت الحنفية لكن الفرق حاصل ووجه الفرق ما ذكرناه وقوله قاله اي الشافعي يقول بجواز التخصيص في الصور السابقة وقوله باطلة بالاتفاق مبنى على تسليم الاتفاق وللخصم ان يمنعه وبعد تسليمه له ان يبين الفرق على ما ذكرناه وقوله على ان دليله منع لاستلزام دليل الشافعي مدعاه لانه انما يفيد عموم المعنى لا عموم اللفظ وهو المدعى (قوله والمصدر المنفي) اي سواء كان متنوعا او غير متنوع مذكورا او غير مذكور ليصح كل من الاستثناء الاول والثاني الآتيين لكن قوله وان ثبت لغة يرتبط بالنظر الى المصدر المقدر وكذا الحكم بقوله لا يعم لا يتم الا بعد ملاحظة الاستثناء الثاني (قوله وان ثبت لغة لا اقتضاء) فان قيل ان قاعدة ان الوصلية ان يكون عدم العموم اولى على

(والمصدر المنفي) كما في الصورة المذكورة (وان ثبت لغة) لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل (لا يعم) كما لا يعم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع) ذلك المصدر

تقديرثبوت المصدر المنفى اقتضاء والمصادر كلها لاتثبت الالغة لااقتضاء وقد قلنا ان
ماثبت لغة هو المصدر الدال على الماهية لاالافراد فقولنا ان لاآكل دال على مطلق
الاكل وهذا المطلق لايوجد فى الخارج الافى ضمن فرد والاول مدلول لغوى
والثانى اقتضائى وكلاهما مصدر الفعل ولايعم على ان قولنا ان المصدر ان ثبت
اقتضاء لايعم صادق وان لم يصدق طرفاه لان صدق الشرطية لايقتضى صدق
طرفيها (قوله لانه جزء مدلول الفعل) علة لثبوته لغة لا اقتضاء لان اللفظ
يدل على جزئه لغة لا اقتضاء وانما لايعم هذا لانه يدل على الماهية دون الافراد
فلايعم بخلاف المصدر المذكور صريحا نحو لاآكل اكلا وان اكلت اكلا فانه
يصير عاما كما سيأتى (قوله لايعم المقتضى) الا ان المصدر لايعم لدلالته
على الماهية من حيث هى والمقتضى لايعم لثبوته ضرورة فيقتصر على قدر
الضرورة (قوله كلام الجامع) قالوا المذكور فى الجامع يخالف الروايات
المشهورة ولهذا حمله البعض على مالوقال ان خرجت خروجا ولايخفى عليك ان
هذا الحمل فى غاية البعد لانه لم يقع فيه لفظ خروجا ولذا قال لكن المفهوم من
ظاهره انه يعم (قوله وهو نكرة فى موضع النفى) لان الشرط فى معنى النفى قيل
الاولى فى توجيه ما فى الجامع ان مبنى الايمان على العرف واذا قيل خرجت من
البلد يعم فى العرف السفر ولايخفى ضعفه اذ لم يذكر فى الجامع لفظ من البلد حتى
يفهم منه السفر (قوله فحينئذ تصح نية نوع دون نوع) وهذا ليس من
تخصيص العام بالنية ولا من عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد مفهومى
المشترك اللفظى او احد نوعى الجنس كما فى البائن وذلك جائز فى المقتضى فحينئذ
يكون المستثنى المذكور منقطعا (قوله وهى ان يسكنا فى بيت واحد لابعينه)
قيد بقوله لابعينه احترازا عن النية بالسكنى فى بيت واحد بعينه فان النية فيه
لغو ثم صحة النية فى بيت واحد لابعينه لا لكونه من عموم المقتضى بل لكونه احد
نوعى الجنس او احد مفهومى المشترك اللفظى (قوله وهى ان يسكنا فى دار واحدة)
وان كانت قاصرة لان المساكنة فى الدار اتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء
وغسل الثوب وغيرهما لا فى اصل السكنى بخلاف السكنى فى بيت واحد لانه
اتصال فى اصل السكنى وهو معنى المساكنة (قوله بناء على انفهام الكامل)
فان قيل بعد انفهام الكامل من المطلق فاى حاجة الى النية قلنا اليمين فى مثل
ذلك يقع على الدار عادة وان كانت قاصرة فان السكنى فى دار واحدة تسمى
مساكنة عرفا وان كان كل من الساكنين فى بيت على حدة ومبنى الايمان على

فحينئذ تصح نية نوع دون نوع خلافا
للقاضى ابى هيثم (كالمساكنة) فانها
لما تنوعت الى كاملة وهى ان يسكنا
فى بيت واحد لابعينه وقاصرة وهى
ان يسكنا فى دار واحدة صح نية الكاملة
اذا قال لاساكن فلانا لانه يحمل على انفهام
الكامل من الاطلاق وان وقع على
الدار بلا نية (والخروج) فانه لما تنوع
الى مديد من خص وغيره صح نية المديد
بخلاف ما لو نوى فى الاول المساكنة
فى مكان بعينه وفى الثانى الخروج
الى مكان بعينه حيث لم تعمل نية اصلا
(هو الصحيح) لا ما ذهب اليه صاحب
الكشف ولا ما ذهب اليه ابو هيثم اما
الاول فلما سيأتى لان نفى الحقيقة ينافى
اثبات بعض الافراد وما ذكر فى الجامع
لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه
فان الخروج لما تنوع الى النوعين
صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح
قضاء لما فيه من التخفيف واما الثانى
فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم يكن
اجتماعهما معا واريد الجنس من حيث
تحققه لا من حيث هو هو وجب
ان يثبت احدهما (الا اذا ظهر)
استثناء مما بقى بعد الاستثناء الاول
يعنى ان المصدر الغير المتنوع لايعم
الا اذا ظهر بان يقال مثلا لا آكل
اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح
(كالمذكورات) من الفاعل والمفعول
وغير ذلك فانها اذا ظهرت تعم ايضا
فيصح تخصيصها

وللمورد ههنا انه فى هذه المسائل يحنث
بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك
وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله
(والحنث بكل) اى بكل جزئى من
جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو
ذلك (فى كل) من الصور المذكورات
لليمين (لوجود المحلوف عليه) فى تلك
الجزئيات (لا للعموم) المنافى للاقتضاء
ونفى نفس الحقيقة فان قلت لاشك فى صحة
قولنا ان اكلت اولا آكل الا خبزا وان
اغتسلت الا من جنابة ولا اكلم فلانا
الا حال قيامه ولا اتزوج الا كوفية
ولا اخرج الا مكان كذا اوزمان كذا
والاستثناء فرع العموم فلولا العموم
لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من
قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء
قرينة الحذف فلا اشكال وتحقيق
مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفى نفس
الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد
للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو
نوى ما كولا دون ما كول او اكلا دون
اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف
لا آكل شيأ او اكلا اذ يقصد به المتكلم
عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا
فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته
ونظيره الفرق بين قراءتى لا ريب فيه
بالفتح والرفع على ما تقرر من الفرق
بين نفى الجنس ونفى الفرد المبهم

العرف لا على حقيقة اللفظ فصار العرف مانعا من صرف المطلق الى الكامل
المفهوم منه فاحتاج الى النية بخلاف القاصر فان العرف جعله مستثنيا عن
النية (قوله فى مكان بعينه) لو قال فى بيت بعينه لكان اولى (قوله لان
ما ذهب اليه صاحب الكشف) من ان المصدر المقدر المنفى عام بناء على ان
ذكر الفعل ذكر للمصدر فان قيل ان نفى الحقيقة وان كان ينافى اثبات بعض
الافراد لكنه لا ينافى نفى الافراد بل يستلزمه وما ذكره صاحب الكشف هو عموم
الافراد المنفية لا اثبات بعض الافراد قلنا القول بعموم الافراد المنفية يستلزم
القول بجواز التخصيص بالنية فتثبت المنافاة (قوله ولا ما ذهب اليه ابو هيثم)
اعنى انه لا يعم وان تنوع بنوعين (قوله فان الخروج لما تنوع) فيه انه لا يثبت
عدم نفى نفس الحقيقة تأمل (قوله صح نية احدهما) اعنى نية السفر ووجه
الاخصية انه بهذه النية لم يترتب الجزاء من تحرير عبده او طلاق زوجته
ونحوهما بالخروج الى السوق ونحوه (قوله الا اذا اظهر) هذا استثناء متصل
ان عمم المصدر المنفى ولو خص بالمقدر لكان منقطعا (قوله لوجود المحلوف
عليه لا للعموم) حتى لو تصور الاكل مثلا بدون الطعام لحصل الحنث ايضا ولو
كان الحنث للعموم لما حصل بدون الطعام (قوله المنافى للاقتضاء ونفى نفس
حقيقة الفعل) اما الاول فلان المقتضى ثبت ضرورة فلا يعم ولان العموم صفة
اللفظ والاقتضاء صفة المعنى واما الثانى فلان العموم يقتضى ارادة الافراد وذلك
ينافى ارادة نفس الحقيقة ولان العموم يستلزم جواز التخصيص بالنية وذلك
ينافى نفى الحقيقة لانه يستلزم نفى جميع الافراد فان قيل الخصم لا يسلم كون
العموم منافيا للاقتضاء ونفى الحقيقة بل يقول بعموم [illegible] يستدل بنفى
الحقيقة فى الامثلة المذكورة على العموم كما سبق قلنا الجواب تحقيق لا الزامى
لانه منع بطريق الحل وقد يتوهم ان قوله ونفى نفس الحقيقة عطف على قوله
للعموم عطف العلة على المعلول على زعم الخصم ولا يخفى عليك بعده كيف وان
وجود المحلوف عليه فى كل من تلك الجزئيات انما هو لنفى الحقيقة فلا يصح ان
يقال ان الحنث فى كل لوجود المحلوف عليه لا لنفى الحقيقة (قوله قلت هذه
الامثلة) اى ما ذكر فيه الاستثناء اعنى ان اكلت الا خبزا آه فلا يرد عليه انه قد
ذكر آنفا ان هذه الامثلة من قبيل الاقتضاء لا الحذف حيث قال تفريعا على عدم
عموم المقتضى وتبطل نية تخصيص فاعل ومفعول آه (قوله بين نفيها واثباتها)
الضمير الاول راجع الى الحقيقة والثانى الى الافراد (قوله عدم التعيين لما هو

ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح نحو لا رجل بل رجلان او رجال فاندفع ماذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا آكل اكلا للتأكيد والتأكيد لتقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية (وعلامته) اعلم ان عامة الاصوليين رحمهم الله من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا

معين ) ولو قال بعدم تعيين ما هو معين لكان اخصر واولى والمراد عدم التعيين للمخاطب وكذا المراد بالاحتمال في قوله احد محتملاته هو الاحتمال بالنظر الى المخاطب يعني ان المخاطب يعلم ان المحلوف عليه في لا آكل شيأ او اكلا مثلا هو الشيء المعين والاكل المعين عند المتكلم لكنه قصد عدم تعيينه له فاحتمل عنده لذلك المعين ولغيره فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته عند المخاطب (قوله ولذا صح ان يقال بالرفع آه) اعلم ان النكرة في الاثبات تفيد البعضية وتحتمل الاستغراق كما في قوله علمت نفس ولما كان قصدهم جعل النفي والاثبات في طرفي النقيض جعلوا النكرة في النفي للاستغراق وتحتمل عدمه من جوهما كما في قولك لا رجل في الدار بل رجلان او رجال وذلك بجعل النفي راجعا الى وصف الوحدة المفردة اي المجردة عن العدد هذا اذا كانت مجردة عن كلمة من لفظا وتقديرا كما في لا رجل بالرفع واما اذا كانت مع من الاستغراقية لفظا نحو ما من رجل في الدار او تقديرا نحو لا رجل في الدار بالفتح فهي نص في الاستغراق لا تحتمل عدمه لانه لنفي الجنس وذلك يستلزم نفي جميع الافراد حتى لا يصح لا رجل بل رجلان لكن لما كان المصدر ثابتا عليه بطريق الاقتضاء لا اللغة لم يجعله اصحابنا من باب العام والا لجاز تخصيصه وذلك ينافي نفي الحقيقة فكان نحو لا آكل نظير نحو لا رجل في الدار ولا ريب فيه بالفتح في كونه لنفي الحقيقة ونحو لا آكل شيأ او اكلا نظير نحو لا رجل ولا ريب فيه بالرفع في كونه لنفي الفرد المبهم (قوله فاندفع ماذكر) بوجه الاندفاع ان في المصدر المذكور زيادة على المصدر الضمني فيكون تأسيسا لا تأكيدا ولقائل ان يقول ان ما ذكر في التلويح مبني على تسليم ثبوت المصدر في لا آكل اكلا للتأكيد فانه يستلزم ان لا يكون فرق بينه وبين المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل بل الاوجه في الدفع ان المصدر المذكور صريحا في سياق النفي يفيد العموم واذا كان تأكيدا للمصدر الضمني حمل ايضا على العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمني على العموم ابتداء بلا قرينة (قوله ما اضمر ضرورة لصدق المتكلم) مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وانما الاعمال بالنيات ولا صيام لمن لم ينو من الليل فان صدق الخبر برفع الخطاء والنسيان وبكون الاعمال بالنيات وبانتفاء الصيام عمن لم ينو من الليل يتوقف على تقدير لان عين الخطاء والنسيان واقعان غير مرفوعين وكذا نفس الاعمال تقع بلا نية وكذا الصوم يوجد بدون النية فلا بد من التقدير لصدقه وهو الحكم اي رفع حكم الخطاء وسكتنا عن الباقي (قوله وما اضمر لصحته عقلا) نحو

وما اضمر لصحته شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظا كحذف المبتدأ او الخبر وفعل الشرط فى مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان رحمهم الله تعالى وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم احتيج الى بيان علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اى علامة المقتضى (ان يصح به المذكور) اى يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اى يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقى منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة فى الاصول اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح (وشرطه) اى المقتضى (ان لايلغى) المذكور (عند ظهوره) اى ظهور المقتضى ذكر هذه العبارة فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله فى بيان العلامة فقيل فى توجيهها ان لايتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله

واسئل القرية وحرمت عليكم امهاتكم فان الاول يقتضى اضمار الاهل والثانى الوطئ او النكاح فان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل بافعال المكلفين (قوله وما اضمر لصحته شرعا) نحو اعتق عبدك عنى بالف كما تقدم (قوله وخالفهم الامام فخر الاسلام آه) وانما خالفهم لانهم لما رأوا ان العموم متحقق فى بعض افراد هذا النوع نحو طلقنى وان خرجت فعبدى حر كما تقدم والمقتضى لايعم عندنا عدلوا بالضرورة عن مسلك القدماء وفرقوا بين ما يقبل العموم وما لايقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسموه محذوفا ومضمرا ووضعوا له علامة يعرف بها وهى ان المحذوف اذا قدر مذكورا انقطع الحكم المضاف المذكور عنه ويضاف الى ذلك المقدر لعدم الاشتباه كما فى واسئل القرية فانه اذا قدر الاهل يضاف السؤال اليه بخلاف المقتضى فانه لتحقيق المقتضى اسم فاعل وتقريره لا لنقل الحكم عنه اليه وحاصل هذا الفرق ان الكلام يتغير فى المحذوف بعد تقديره مذكورا بخلاف المقتضى حيث لايتغير الكلام فيه بعد تقدير المقتضى ولايخفى عليك ان هذا الفرق منقوض بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت فانه من قبيل المحذوف عندهم لا المقتضى لعدم كونه امرا شرعيا مع ان الكلام لايتغير بعد تقدير المحذوف بل يتقرر كالاول كما فى المقتضى بل الفرق ان المحذوف امر لغوى والمقتضى شرعى ولذا اختار الشارح هذا الفرق وقال وعلامة المقتضى ان يصح به المذكور شرعا لا لغة بخلاف المحذوف والمضمر فانه يصح به المذكور لغة (قوله محذوفا او مضمرا) كلمة او للتخيير فى العبارة لا لمنع الجمع (قوله اى يصح من جهة الشرع لا اللغة) ولو قال لا اللغة ولا العقل ولا الضرورة [illegible] المتكلم لكان اشمل تأمل (قوله لان غرضه الرد آه) لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقا فحملنا عليه لانا لو حملناه على حقيقة الطلاق يكون لغوا لانه حينئذ يكون توكيلا له بالطلاق وليس ذلك وسع المولى لان الشخص لايقدر على التمليك بما لم يملك وهو لايملك هذا الطلاق فيلغو بالضرورة ولان الحمل على الرد اليق بحال العبد المتمرد ولانه ادنى من الطلاق لانه دفع والطلاق رفع للقيد الثابت والدفع ادنى من الرفع فيحمل عليه بخلاف ما لو قال طلقها تطليقة تقع عليها فانه يكون اجازة لان وقوع الطلاق عليها مختص بالنكاح النافذ فيحمل عليه لعدم احتماله الرد بخلاف قوله طلقها رجعية فانه يكون اجازة ايضا لان الرجعة لاتكون الا فى الطلاق الواقع (قوله هذا المغنى) اى عدم كون المذكور

لغوا عند ظهور المقتضى ( قوله عليه ) راجع الى المعنى المذكور ( قوله وجود ضده ) اى ضد المعنى المذكور اعنى كون المذكور لغوا عند ظهور المقدر ( قوله فى غيره ) اى غير المقتضى اعنى المحذوف والجار متعلق بالوجود وهذا لان كون المذكور لغوا عند ظهور المحذوف ليس بشرط فى المحذوف كما فى قوله تعالى فاضرب بعصاك الحجر كما ذكرناه وفيه رد على فخر الاسلام حيث جعله علامة للمقتضى لاشرطا ولا يخفى عليك ان هذا مما لادخل له فى كون المعنى المذكور شرطا لاعلامة ( قوله لايقع الطلاق ) وقال زفر والشافعى يقع به لانه جزء مستمتع بعقد النكاح فيكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق فيثبت الحكم فيه توفية لحق الاضافة ثم يسرى الى الكل كما فى الجزء الشائع نحو نصفك طالق بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح وقيل نكحت يدك لان التعدى فيه ممتنع اذ الحرمة فى سائر الاجزاء تغلب الحل فى هذا الجزء فلا يسرى وفى الطلاق الامر بالعكس قلنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو لان محل الطلاق ما يكون القيد فيه لانه رفع القيد ولا قيد فى اليد وانما القيد فى النفس وهو ليس بمذكور وهو ظاهر لامقتضى لانه اصل المذكور فلا يكون تابعا له فى الثبوت والحكم ولهذا لا تصح اضافة النكاح اليها بخلاف الجزء الشائع نحو النصف والثلث لانه محل للنكاح عندنا لكونه محلا لسائر التصرفات كالبيع فانه يصح بيع النصف الشائع وبخلاف ما يعبر به عن الجملة كالرقبة والعنق والرأس والوجه والروح والجسد والفرج لانها في حكم النفس عرفا ( قوله الكفار لايخاطبون بالشرائع ) اى التى يراد بها وجه الله وطاعته اعنى العبادات لانهم مخاطبون بالمعاملات الشرعية لكونهم اهلا لادائها بخلاف العبادات فانه لما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوبها ايضا فكان الخطاب موضوعا عنه ولزمه الايمان بالله لانه اهل لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى كما فى التلويح ( قوله اذا قال لعبده كفر عن يمينك آه ) يعنى لو قال لعبده كفر عن يمينك بالمال لايثبت اعتاق المولى هذا العبد اقتضاء بناء على ان التكفير بالمال لايكون الا فى الحر فيقتضى ثبوت العتق فى هذا العبد مقدما على تكفيره بالمال لانه ما لم يكن حرا لا يملك ما لا حتى يكفر به وانما لايثبت ذلك لان الاعتاق اصل فى اثبات الاهلية لذلك العبد لسائر التصرفات فلا يجوز ثبوته اقتضاء وتبعا ومن هنا ظهر الخلل فى كلامه فى موضعين الاول انه ترك قيدا

اقول لايخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لايستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما فى الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لايستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لايكون المقدر بحيث اذا صرح به لايبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لايكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبتت الاجازة اقتضاء يكون المقتضى اعنى قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق وليس ذلك فى وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده فى غيره جعلته شرطا لاعلامة ( و ) شرط ايضا ( ان يصلح تابعا للمذكور ) بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشئ قد يستتبع مثله لا ان يكون اعلى منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لايقع الطلاق لان اليد لاتستتبع النفس وقلنا الكفار لايخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لايثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا الى غير ذلك من الفروع ( وهو ) اى اقتضاء النص ( كالدلالة ) فى افادة الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة

فان المقتضى مع حكمه حكم النص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس (الا عند المعارضة) فان دلالة النص حينئذ تترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والضرورة بخلافها (فصل) لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء فقال (استدل بوجوه) اخر غير ما ذكر (فاسدة) عندنا (منها مفهوم المخالفة) وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة

لا بد من ذكر اعنى قيد بالمال والثانى الاولى ان يقول لان الاعتاق اصل فى اثبات الاهلية لسائر التصرفات كما ذكرناه فتأمل وكذا الحال انه لو قال لعبده تزوج اربعا من النساء فانه لا يثبت به اعتاقه هذا العبد اقتضاء مع ان تزوج الاربع لا يكون الا فى الحر لما ذكرنا من ان الاعتاق اصل فلا يكون مقتضى (قوله فصار الملك بحكمه) وهو العتق (قوله بخلاف القياس) يعنى ان الثابت بالقياس ليس كالثابت بنفس النظم فان الثابت بالقياس ظنى بخلاف الثابت بالنظم ولا يخفى عليك ان معنى الثبوت بالقياس هذا الثبوت بالنظم بواسطة القياس والا فالقياس مظهر لا مثبت (قوله بخلافها) فان الدلالة ليست بناء على الحاجة والضرورة كما تقدم (قوله فصل لما فرغ من الاستدلالات الصحيحة) اعنى الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء اعلم ان الشافعية قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذى سميناه دلالة النص كما فى قوله تعالى فلا تقل لهما اف والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشئ بالذكر ثم قسموا هذا القسم الى ثمانية اقسام وذكروا له الشرائط الخمسة التى ذكرها الشارح وقالوا فى آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر اشارة الى ان شرط مفهوم المخالفة غير منحصر فى الخمسة المذكورة بل مرجع شروطها الى ان لا تظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه والى هذا اشار بما نقله عن الآمدى بعد ذكر الشروط بقوله وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم ومنه ظهر اندفاع ما ذكره فى التوضيح حيث ذكر اربعة من الشروط التى ذكروها ثم قال ان موجبات التخصيص لا تنحصر فى تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق يتحيز فان شيأ من الاربعة المذكورة لا يوجد فى هذا المثال ومع ذلك لا يراد منه نفى الحكم عما عداه الى آخر ما ذكره من مادة النقض ووجه الاندفاع ظاهر (قوله وكان مفهوم موافقة لا مخالفة) اشارة الى ان اولوية الحكم فى المسكوت عنه ليست بشرط على ما ظن ولهذا قال فى بحث

الدلالة ان الفرع فى الدلالة مساو للاصل او اعلى منه فان قيل ان مادة مساواة
الفرع للاصل فى اى قسم تدخل عند الظان اذ ليس فى باب القياس لان الفرع
لابد ان يكون ادنى من الاصل فى القياس قلنا يلزمه اثبات الواسطة بين مفهومى
موافقة ومخالفة لكنه بعيد على ماذكره التفتازانى فى حاشية المختصر (قوله فالتقييد
به) اى بالحجور لذلك اى للغالب من حال الربائب لا لكونه شرطا فى حرمة الربائب
عليه حتى تكون اللاتى ليست فى حجور الزوج حلالا له ولهذا اى ولكون قيد الحجور
خارجا مخرج الغالب اكتفى فى موضع احلال الربائب بنفى الدخول فى قوله تعالى
فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ولو كان الحجور شرطا فى التحريم لما اكتفى
بالدخول فى الاحلال فعلم ان شرط التحريم هو الدخول للام لا كونها
فى حجورهم فان قيل يجوز ان تكون علة الحرمة مجموع الدخول والحجور ثم تنتفى
الحرمة بانتفاء احد جزئى العلة فلا يكون ثبوت الاباحة عند انتفاء الدخول
دليلا على ان الحجور ليس شرطا فى الحرمة بل خارج مخرج الغالب اجيب سلمنا ان
الحكم المتعلق بالشرطين ينتفى بانتفاء احدهما لكن لا نسلم ان الحرمة ههنا متعلقة
بالشرطين لان العادة فى امثاله فى مقام النفى نفى الجزئين معا او نفى العلة مطلقا فانه
لا يقال انتفى حرمة الربا بالانتفاء جزء العلة اعنى الجنسية او القدر بل يقال انتفى
لانتفاء العلة او يقال لانتفاء الجنس والقدر وفيما نحن فيه لما اكتفى بنفى المدين اعنى
الدخول علم انه هو المناط وحده (قوله فتقول فى الغنم السائمة زكاة) فان
وصف الغنم بالسائمة حينئذ لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم
وانما يثبت عدم وجوبها فى غير السائمة بدليل آخر وهو قوله عليه السلام ليس
فى العوامل والحوامل صدقة (قوله اوان يكون الغرض) تمثيل لقوله
او لحادثة خاصة بالمذكور على ترتيب اللف والنشر اى غرض المتكلم بيان الحكم
لمن له السائمة لا العلوفة وذلك بان يكون المتكلم عالما بان السامع لا يعلم وجوب
الزكاة فى السائمة و يريد بيانه له فلا يدل على نفيه عن غير السائمة والفرق بين هذا
و بين ماذكر فى الشرط الرابع ظاهر ولو جعل مايكون ذكره لحادثة خاصة شرطا
مستقلا غير مندرج تحت الثالث لكان اولى (قوله وانما قلنا ان الاستدلال به
فاسد) استدل اصحابنا على فساده بوجوه الاول لو ثبت ذلك فاما ان يثبت بلا
دليل او بدليل والاول باطل بالاتفاق والثانى اما ان يكون بدليل عقلى ولا مدخل
للعقل فى اثبات اللغة والدلالة الوضعية او نقلى وشرطه التواتر لان الآحاد تفيد
الظن وهو غير معتبر فى اثبات اللغة ولو سلم كفايتها فلا تفيد ههنا لانها انما تفيد

ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب
المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم
فان الغالب كون الربائب فى الحجور
فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتى لسن
فى الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال
سائل عن المذكور او لحادثة خاصة
بالمذكور مثل ان يسئل هل فى الغنم
السائمة زكاة فتقول فى الغنم السائمة
زكاة او ان يكون الغرض بيانا لمن له السائمة
لا المعلوفة ومنها ان لا يكون لجهالة
المخاطب بان لا يعلم وجوب زكاة السائمة
ويعلم وجوب زكاة العلوفة فيقول عليه
السلام فى الغنم السائمة زكاة فان
التخصيص حينئذ لا يكون لنفى الحكم
عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون
لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا
التقييد بالوصف مثلا اذا قيل فى الغنم
زكاة يحتمل ان يخرج المجتهد السائمة من
عموم الغنم ويخص الوجوب بالعلوفة
لدليل يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السائمة
زكاة لئلا يخصص قال الامدى رحمه الله
وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب
الموجبة للتخصيص سوى نفى الحكم
فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى
الحكم فى محل السكوت تحقيقا لفائدة
التخصيص او لا يجب وانما قلنا
ان الاستدلال به فاسد (فانه لو ثبت فبنقل)

الظن عند سلامتها عن المعارضة بمثلها وههنا غير سالمة عنها لان ائمة اللغة قد اختلفت فى كل نوع من انواع المفهوم فتعارضت فلا تفيد الا الشك واللغة لاتثبت بالشك بالاتفاق والتواتر ونحوه غير محقق ههنا والا لما وقع الخلاف فيه فلا يثبت المفهوم واجيب عنه بمنع اشتراط التواتر فى افادة الآحاد العلم فان الآحاد مقبولة فى اللغة كالاصمعى والخليل وسيبويه ورد بان نقل الآحاد انما يكون معتبرا اذا نقلوا انه لغة كل عرب ولم يتفق ذلك وحينئذ يجوز ان يكون ذلك لغة بعضهم فلا يكون حجة الاعلى من التزمه الثانى انه لو ثبت ذلك فى الامر لثبت فى الخبر ايضا وهو باطل اما الملازمة فلتقييد كل من الامر والخبر بالوصف يعنى ان المعنى الذى ثبت به المفهوم فى الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم فى الخبر ايضا فالفرق تحكم واما بطلان اللازم فلان من قال فى الشام الغنم السائمة لم يدل على خلافه لجواز ان يكون ثمة غنم علوفة ايضا وهذا معلوم من اللغة قطعا واجيب عنه بوجهين احدهما بمنع انتفاء اللازم مستندا بانا نلتزم ان الخبر فى الدلالة على المفهوم مثل الامر وماذكرتم من المثال ظاهر فى نفى العلوفة الا بدليل والثانى بمنع الملازمة مستندا بانه قياس الخبر على الامر ولامدخل للقياس فى اثبات اللغة ورد اما الاول فلانه لم ينقل عن مثبتى المفهوم الالتزام المذكور فلا يصلح سندا للمنع واما الثانى فلانه ليس بقياس فى اللغة لان القياس الحاق مسمى باسم لمسمى آخر باسم لم يسمع للاول من اهل اللغة وسمى به الثانى لمعنى يستلزم الاسم وجودا وعدما ووجد فى الاول ومعلوم انه ليس ههنا كذلك ثم قيل بل الحق فى الجواب الفرق بين الامر والخبر وان الخبر وان دل على ان المسكوت عنه غير مخبر لكن لايلزم منه ان لايكون ماتضمنه الخبر حاصلا للمسكوت عنه لجواز حصوله بدون الخبر لان له خارجا فيجوز ان يحصل ذلك الخارجى للمسكوت عنه بخلاف الامر فانه اذا دل على ان المسكوت عنه غير محكوم به لزم ان لايكون حاصلا للمسكوت عنه اذلا خارج للحكم فيجرى فيه مايجرى فى الخبر ورد هذا ايضا بوجوه الاول ان الما نعين للمفهوم ذهبوا الى بطلان الفرق بين الامر والخبر فلا يلتزمونه الثانى ان المسكوت عنه اذا جاز ان يحصل له ماتضمنه الخبر من الخارج كان اولى بالنفى لان السلب يستلزم تصور الايجاب واما اذا لم يجز ان يحصل للمسكوت عنه ذلك لعدم الخارج فهو معدوم فيه والمعدوم لاينفى الثالث ان المسكوت عنه اذا جاز ان يحصل له ماتضمنه الخبر من الخارج فالمنطوق به كذلك فتخصيصه بالوصف تحصيل للحاصل الرابع انه لو صح المفهوم لما

صح زكاة الابل السائمة والعلوفة لايجتمعا ولامتفرقا كما لايصح لاتقل له اف
واضربه واللازم باطل وهو ظاهر وبيان الملازمة ان وزانه فى منافاة مفهوم
كل منهما لمنطوق الاخر وزان قولك فى مفهوم الموافقة لاتقل له اف واضربه
ولاشك ان ذلك غير جائز فكذا هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين احدهما ان
منطوق كل منهما مع مفهوم كل منهما متعارضان والمنطوق اقوى من
المفهوم فيندفع المفهومان فلايبقى لذينك القيدين السائمة والعلوفة فائدة اذ
فائدة التقييد المفهوم فيكون بمثابة قولك اد زكاة الغنم فيضيع ذكر القيدين
والثانى انه تناقض فان مفهوم كل مناقض لمنطوق الاخر اجيب اولا بانا لانسلم
انه وزان لاتقل له اف واضربه لانه صريح يترك به المفهوم وثانيا بان الفائدة
فى ذكر القيدين يجوز ان تكون عدم تخصيص احدهما عن العام وهو الغنم فانه
ظاهر فى تناول الخاصين ويمكن اخراج احدهما عنه بالاجتهاد تخصيصا له على
ماتقدم فى الشرط الخامس واذا ذكرهما بالنصوصية لم يمكن ذلك فان فى العلوفة
زكاة عند الخصم اى المجيب وثالثا بانه لاتناقض فى الظواهر مع امكان الصرف
عن معانيها لدليل ودفع التناقض اقوى دليل عليه والدلالة على المفهوم
ظاهر لاقطعى فيترك بالمنطوق القطعى فلاتناقض قلنا يجوز ان يكون المصرح به
لفظا عاما وهو ايضا ظاهر عندهم لانص فلا يندفع التناقض والرابع لو كان
المفهوم حقا لما ثبت خلافه واللازم باطل بيان الملازمة انه يلزم التعارض بين
المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض واما بطلان اللازم فلانه قد ثبت
فى نحو لاتأكلوا الربا اضعافا مضاعفة اذ مفهومه عدم النهى عن القليل من
الربا مع ان النهى ثابت فى القليل والكثير اجيب بمنع الملازمة وقوله ويلزم
التعارض ممنوع فان دلالة قوله تعالى لاتأكلوا الربا على اباحة القليل منه
ظاهر لاقطعى ودلالة دليل خلافه وهو قوله تعالى وحرم الربا قطعى الظاهر فيترك
به (قوله لان الخصم لايدعى الوضع) ولو سلم انه يدعيه لكنه لايلزم من عدم الوضع
عدم الدلالة اللفظية مطلقا كيف وان قوله تعالى لاتقل لهما اف لم يوضع لحرمة
الضرب مع انه يدل عليه بالدلالة اللفظية (قوله الاول مفهوم اللقب وهو
نفى الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس اواسم العلم) فالاول نحو الماء من الماء والثانى
نحو زيد موجود وذهب ابو بكر الدقاق والمروزى وغيرهما والاشعرية الى انه
يوجب نفى الحكم عما لم يتناوله النص وذهب الجمهور الى انه لايوجب وفصل بعض
الحنفية بين ما كان مقرونا بعدد وبين مالم يكن كذلك وجعل الاول موجبا دون

يعنى ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان
يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق
او بدليل عقلى ولامجال له فى اللغة فتعين
انه لو ثبت ثبت بنقل وذلك النقل لايجوز
ان يكون بطريق الآحاد (اذ الاحاد
معارضة) فلا تفيد الظن لانها انما تفيده
اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف
أئمة اللغة فى كل نوع من انواع المفهوم
لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك
(ولامتواترا وشبهه) ليحصل العلم
او طمأنينة الظن والا لما اختلف فيه ذلك
الاختلاف (فلا مفهوم مخالفة) اصلا
(قيل) فى وجه فساد الاستدلال بالمفهوم
(لان الاثبات لم يوضع للنفى وبالعكس
فلا يدل) احدهما (عليه) اى على الاخر
اقول فيه بحث لان الخصم لايدعى الوضع
حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله
بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل
المنطوق (وهو) اى مفهوم المخالفة
(انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو
نفى الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء
فى حديث الغسل الذى سيأتى او العلم
نحو زيد موجود ومنعه الجمهور

الثانى احتج المثبتون بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام الماء من الماء ووجه الاستدلال به ان الانصار فهموا الاختصاص منه واستدلوا به على نفى وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع امرأته ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل وتفسير الشارح تفسير بالاعم ولو لم يكن موجبا لما صح الاستدلال منهم بهذا الحديث لانهم من اهل اللسان واما العقل فلانه لو لم يوجب ذلك لما كان للتخصيص فائدة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلعدم جواز ان يخلو كلام الشارع والعاقل عن الفائدة واحتج الجمهور بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فلقوله تعالى ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم اى فى الاشهر الحرم الاربعة والتنصيص بذكرهن لا يدل على التخصيص فيها فان الظلم حرام فى جميع الاوقات واما السنة فلقوله عليه السلام لا يبولن احدكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة فانه لا يدل على التخصيص بالجنابة فانه لا يجوز الغسل فى الماء الدائم مطلقا بالجنابة اوغيرها واما الاجماع فلانهم اجمعوا على جواز القياس وتعليل النص ولو كان لخصوص الاسم اى مفهوم اللقب اثر فى المنع عن غيره لادى الى نفى المجمع عليه وهو القياس واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فلان القياس لابد له من اصل وحكم الاصل لابد وان يكون منصوصا عليه فلو كان النص على الحكم فى الاصل يدل على نفى الحكم فى الفرع فالحكم فى الفرع ان ثبت بالنص او الاجماع فلا قياس ثمة وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ممتنع لما فيه من اثبات الحكم فى الفرع على مضادة النص لانه دل بمفهوم المخالفة على نفى الحكم عن الفرع فكيف يثبت ذلك فيه بالقياس وقد يجاب عنه بان القياس لا يثبت مطلقا او فيما لا يكون الاصل منصوصا عليه باسم العلم الثانى مسلم ولا يفيد كليا والاول ممنوع لجواز ان يكون جوازه فى غير محل النزاع اعنى غير ما ثبت فيه مفهوم المخالفة واما المعقول فلانهم ان ارادوا بنفى الحكم عن المسكوت عنه ان هذا الحكم غير ثابت فى غير المسمى بالنص فهو مسلم ولا يفيدهم لانه كذلك عندنا لانه عندنا ليس بثابت بالنص فى غير المنصوص عليه بل بعلة النص على تقدير ثبوته وان ارادوا ان الحكم لا يثبت فى غير المنصوص لكون النص مانعا عن ذلك فهو غلط ظاهر لان النص لم يتناول غير المنصوص عليه لكونه موضوعا للاثبات فى المسمى لا للنفى عما عداه فلا يثبت ولانه لو كان مفهوم اللقب حقا يلزم الكفر والكذب فى قوله محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل فالملزوم مثله بيان



وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية (لفهم الانصار عدم) وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو ان يجامع بلا انزال (من قوله عليه السلام الماء من الماء) اى الغسل بسبب المنى وهم من اهل اللسان فلولا ان التخصيص بالاسم يفيد نفى الحكم عما سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل هو (من اداة العموم) وهى اللام فى الماء بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابت من وجود المنى بقرينة ورود الحديث فى غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (وهو) اى عموم الماء (صحيح) مسلم (لكن الماء) لا يجب ان يكون عيانا البتة بل (قد يثبت عيانا) كالانزال (وقد يثبت دلالة) كما فى التقاء الختانين فانه لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم

(و) النوع الثانى مفهوم (الصفة)

الملازمة فلا ستلزامه ان لا يكون غير محمد عليه السلام نبيا وان لا يكون الله موجودا وكذا سائر ما ثبت وجوده بالضرورة العقلية او الشرعية او الحسية
اللهم الا ان يقال النزاع ليس فيما ثبت وجوده ضرورة والجواب عن دليل الخصم سلمنا انهم فهموا ذلك التخصيص لكن منشاء فهمهم ليس التخصيص بالاسم
بل اللام فى الماء الاول لانه للاستغراق بمعنى ان كل فرد من غسل الجنابة ناشئ من المنى لا بمعنى ان كل الغسل من المنى لان هذا الحديث ورد فى غسل الجنابة
وخصوص المورد معتبر عندكم فيكون الماء الاول خاصا بغسل الجنابة من غير تعرض الى المفهوم فى الماء الثانى ولان الاجماع على وجوب الغسل من
الحيض والنفاس مع انه لا منى فيه فان قيل لا نسلم ان كل غسل جنابة من المنى كيف وان الغسل عند التقاء الختانين واجب وان لم ينزل اجاب بقوله وقد
يثبت الماء دلالة اقامة للسبب مقام المسبب كالسفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث ولو سلم منشاء فهمهم ذلك لكن الحديث منسوخ عند الصحابة
ومن بعدهم بالامر بغسل الا كتفاء ولو سلم انه ليس بمنسوخ لكنه محمول على نفى وجوب الغسل بالرؤية فى النوم ولم ينزل على ما روى عن ابن عباس
لا على نفى وجوب الغسل بالا كسال لكنه غير مفيد لان فيه تسليم مدعى الخصم ووجه الفصل سيأتى فيما بعد (قوله الثانى مفهوم الصفة)
اختلفوا فيها فذهب الشافعى الى ان تعليق الحكم باحدى صفتى الذات يدل على نفى ذلك الحكم عما عداها نحو فى سائمة الغنم زكاة فان تعليقها
بصفة السوم يدل على نفيها عما عداها ومرادهم بالوصف مطلق قيد الذات لا النعت النحوى وذهب ابو حنيفة واصحابه الى انه لا يدل على ذلك وفصل
ابو عبد الله البصرى ومن تبعه وقال ان ورد الخطاب للبيان نحو قوله عليه السلام فى سائمة الغنم زكاة او للتعليم نحو قوله عليه السلام اذا اختلف
المتبايعان تحالفا وترادا او كان ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفى وان
لم يكن ورود الخطاب بشئ من الامور الثلاثة فلا يدل عليه احتج المثبتون بوجوه
الاول انه لو قيل الفقهاء الحنفية فضلاء نفرت الشافعية ولو لم يكن ذكر الوصف دالا على نفى الحكم عما عداه لما نفرت الشافعية اذ لا مقتضى للتخصيص
مما ذكر من الاغلبية والسؤال والحادثة المختصة بهم وجهالة المخاطب اجيب عنه بانا لا نسلم الملازمة لجواز نفرتهم لتركهم على الاحتمال فان تخصيص الحنفية

بالذكر يوجب القطع بفضلهم وترك الشافعية يوجب الاحتمال وذلك يوجب
النفرة منهم لا لاستلزامه نفي الحكم عما عداه اولفهم من اعتقد افادة النفي عما
عداه قصد المتكلم ذلك النفي في تلك الصورة فتنفر بسبب اعتقاده ذلك من ان
يذكر المتكلم عبارة يتوهم منها بعض الناس نفيا لفضل عن انفسهم وهذا الجواب
تحقيق لا الزامي اولانفهام ذلك في الجملة واومن القرائن هذا ولا يخفى عليك
ان الاولى ان يقول لو قيل الفقهاء الشافعية فضلاء نفرت الحنفية لان المقام
مقام الاستدلال على الحنفية لالزامهم والالزام في تنفر الحنفية من ذلك حيث
يلزم منه اقرارهم بذلك بعد انكارهم لا في تنفر الشافعية لجواز ان يكون
تنفرهم لاعتقادهم نفي الحكم عما عداه الثاني ان اهل اللغة كابي عبيد فهم ذلك
من قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه وقال انه يدل على ان لي
غير الواجد لا يحل ذلك واللي هو المطل والواجد الغني وكذلك من قوله عليه
السلام مطل الغني ظلم فهم ذلك ايضا والجواب يجوز ان فهمه ذلك منه اجتهاد
لا لغة والكلام في اللغة او علمه من دليل آخر لا من مفهوم الحديث الثالث
انه لو لم يدل على ذلك لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة لان الغرض عدم
شيء غير هذا مما يوجب التخصيص من الامور المتقدمة ولان الاصل عدم غيره
واللازم باطل لان تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة ممتنع فالشارع اولى واجيب
بانا لا نسلم ذلك لجواز ان تكون فائدته بيان محل الحكم لا النفي عما عداه فانه باق
على عدمه الاصلي وبانه لو كان الاصلي عدم غيره لزم انتفاء نفي ما عداه على تقدير
فرض وجوده وهو باطل لا محالة وذلك لان من ذلك الغير بيان محل الحكم
ولو فرضناه معدوما لانتفى ما يدل عليه اللفظ في محل النطق وهو يستلزم انتفاء
نفي ما عداه لتفرعه ولقائل ان يقول فعلى هذا يرجع دليلكم هذا الى اثبات
اللغة بالفائدة وليس بصحيح لاستلزامه الدور لانه حينئذ تتوقف الدلالة على النفي
عن الغير على الفائدة توقف المدلول على دليله والفائدة تتوقف على الدلالة
على النفي عن الغير والا فلا فائدة في التخصيص وهذا دور والجواب لا نسلم انه
اثبات اللغة بالفائدة وانما هو اثباتها بالاستقراء فانا نعلم به ان اللفظ اذا لم يكن له
فائدة سوى فائدة واحدة تتعين ان تراد من اللفظ ولزوم الدور ممنوع ايضا لان
ما تتوقف عليه الدلالة على النفي عن الغير هو الفائدة عقلا وهو لان يعلم انه لو دل
على ذلك لكثرت الفائدة لا نفس الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف
على ذلك هو الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند

الدلالة الرابع ان تعليق الحكم بالشئ المذكور صفته مشعر بعلية الوصف
للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة
والجواب ان عدم الحكم فى المسكوت عنه بناء على العدم الاصلى عند عدم العلة
لا بناء على ان عدم العلة فى المذكور علة العدم فى المسكوت عنه وثمرة الخلاف
انه اذا كان الحكم فى المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى فى المسكوت
عنه عندنا كقوله عليه السلام ليس فى العلوفة زكاة فانه لا يلزم ان الابل اذا
لم تكن علوفة كان فيها زكاة عندنا لان الحكم الثبوتى لا يثبت بناء على العدم
الاصلى وعنده يثبت فى المسكوت عنه بعلة العدم قلنا انما ثبت الحكم فى السائمة
بدليل آخر اعنى فى السائمة زكاة لا بالعدم الخامس ان نفى الحكم عن
المسكوت عنه هو المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استقبح نحو الانسان الطويل
لا يطير وليس استقباحهم لنسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو
قال الانسان الطويل وغيره لا يطير لا يستقبح مع وجود النسبة المذكورة فعلم
ان علة الاستقباح لانفهام ان غير الطويل يطير والجواب ان الاستقباح انما
هو لعدم فائدة التخصيص فى هذا المثال مطلقا لا لانه افاد نفى الحكم عن المسكوت
عنه ولو سلم فالمثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية بل يستلزم الدور السادس
انه لو لم يكن فى التخصيص بالوصف الدلالة على نفى الحكم عما عداه لكان ذكر
الوصف ترجيحا بلا مرجح لان الفرض عدم شئ مما يوجب التخصيص غير افادة
النفى عن الغير من الاشياء المتقدمة واللازم باطل لما تقدم فى الوجه الثالث
ولا يخفى عليك ان هذا الوجه لا فرق بينه وبين الثالث فى الحقيقة السابع انه
لو لم يفد نفى الحكم فى غير محل النطق لزم ان لا يكون السبع فى قوله عليه السلام
طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا مطهرا لان التخصيص اذا
لم يدل على نفى الحكم عما عداه تحصل الطهارة بما دون السبع لعدم المخالفة واذا
حصل ذلك بما دون السبع لا تحصل به والا لزم تحصيل الحاصل اجيب بان كون
ما دون السبع غير مطهر يجوز ان يعلم بدليل آخر لا بمفهوم العدد ولو سلم فالكلام
فى مفهوم الصفة لا فى مفهوم العدد ولو سلم فالمثال الجزئى لا يثبت القاعدة
الكلية واحتج المانعون بوجه يظهر منه بطلان قول المثبتين وهو ان التخصيص
بالوصف يدل على اثبات الحكم فى محل النطق بالاتفاق وانما النزاع فى النفى عما
عداه وهما مفهومان متغايران بالضرورة فدلالة الوصف عليهما اما ان تكون
بطريق الحقيقة او المجاز وهو ايضا كذلك لبطلان الجمع بينهما ( قوله

لايرادبها النعت بل كل قيد فى الذات نحو سائمة الغنم ولى الواجد وظرفى الزمان والمكان وغيرهما منعناه وقال به الشافعى ومالك واحمد والاشعرى رحمهم الله (لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء تنفر الشافعية) فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه لما تنفروا اقول قد وقعت العبارة فى الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر الحنفية لان تنفر الشافعية لايصلح للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم ذلك وانما الالزام فى تنفر الحنفية رحمهم الله حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل النفرة اما (لتركهم على الاحتمال) وتصريح غيرهم باتصافه بالفضل (اولفهم البعض) اى لفهم المعتقدين لافادته النفى عن الغير قصد ذلك النفى فى الصورة المذكورة فيتنفر من ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفى الفضل عنهم (اولا نفهامه فى الجملة) ولو من القرائن وفى المقام الخطابى المحض (و) النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من لايقول به كالكرخى وابى الحسن البصرى وعبدالجبار من المعتزلة وابن سريج من الشافعية (لان عدمه) اى عدم الشرط (يوجب عدم المشروط) والالايكون شرطا

لايرادبها النعت) يعنى ليس المراد ههنا بالصفة النعت النحوى بل مطلق التقييد بالشئ سواء كان نعتا نحو فى الغنم السائمة زكاة اومضافا نحو سائمة الغنم اومضافا اليه نحو لى الواجد وظرف الزمان وظرف المكان فان كلا من السائمة والواجد والزمان والمكان تقييد لما اضيف اليه وليس بصفة له قال الامام فى البرهان حصر الشافعى مفهوم المخالفة فى وجوه من التخصيص التخصيص بالصفة والعدد والغاية والتخصيص بالزمان والمكان ثم قال لوعبر معبر عن جميعها بالصفة لكان ذلك مقدما (قوله وهو اقوى من مفهوم الصفة) لقوة دليل يختص به وسيأتى ذكره ولان الوصف بمعنى الشرط عند القائل بهما لان الشرط لما دخل على ما هو موجب لولاه صار نافيا ومؤخرا لحكم الايجاب فان قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار موجب لوقوع الطلاق لولا دخل عليه الشرط وحين دخل اخر الوقوع الى زمان وجوده والوصف لولاه لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم فان قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لايوجب الوقوع مالم يوجد الركوب وبدون الوصف كان يقع بمجرد الدخول فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به ولاشك ان الملحق به اقوى من الملحق قيل ان ماذكروه يدل على ان الوصف قد يتوقف عليه الحكم كالشرط والعلة فى هذا المعنى اولى واقدم فالحاق الوصف بالعلة كان اولى من الحاقه بالشرط واجيب بان بين الوصف والشرط جهة خاصة ليست فى العلة موجودة فان العلة لابتداء الايجاب لا للاعتراض على الموجب فيتعلق بها الوجود عند الوجود ولاتوجب العدم عند العدم فالحق بالشرط دون العلة (قوله والالايكون شرطا) لان الشرط هو الخارج الموقوف عليه المشروط فبالضرورة يلزم من انتفائه انتفاؤه ولايخفى عليك ان هذا دليل ينفرد به مفهوم الشرط والافجميع ماذكر فى الصفة جار هنا ايضا واعترض عليه بمنع الملازمة مستندا بقوله تعالى ولاتكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان الاكراه على البغاء منتف وان لم يردن تحصنا فلم يدل عدم الشرط على عدم المشروط واجيب عنه بوجهين احدهما ان وقوع الاكراه بحسب الاغلب عند ارادة التحصن فحينئذ يكون لتخصيص وقوعه بحسب الاغلب والكلام فيما لم يوجد مخصص سوى مفهوم المخالفة والثانى ان الاية بحسب الظاهر دلت على انتفاء حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاجماع القاطع عارض الظاهر فاندفع الظاهر لان الظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق مفهوم

الشرط لما ثبت القاطع لا لعدم اعتباره فى نفسه ولقائل ان يقول ان الاجماع لم يكن حجة فى عصر النبى عليه السلام فيكون الاكراه على البغاء اذا لم يردن تحصنا حلا لا بمقتضى الظاهر السالم عن المعارض القطعى وهو باطل قطعا وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بان الآية الكريمة دلت على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه حينئذ لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكرهن على البغاء والاكراه انما هو الزام فعل مكروه لا الزام المراد والبغاء مرادهن عند عدم ارادة التحصن فلا يمكن الاكراه عليه حينئذ واذا لم يمكن الاكراه عليه لم يتعلق التحريم بالاكراه لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة (قوله قلنا ما ذكرته انما هو فى الشرط الاصطلاحى) وهو الخارج الموقوف عليه كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة يعنى ان اردتم فى قولكم ان لم يوجب عدمه عدم المشروط لا يكون شرطا الشرط الاصطلاحى فالملازمة مسلمة لكنه لا يفيد لان النزاع فى الشرط اللغوى لا فى الشرط الاصطلاحى الذى هو الشرط المحض قلت للمانع ان يمنع الملازمة لان عدم المشروط عند الشرط بناء على العدم الاصلى يكفى فى الشرطية ولا يلزم ان يوجب عدمه عدمه فان الصلاة تنتفى عند انتفاء الوضوء البتة ومع هذا لا نقول ان عدم الوضوء علة موجبة لعدم الصلاة بل نقول تنتفى الصلاة عند انتفاء الوضوء بناء على العدم الاصلى وان اردتم به الشرط اللغوى فالملازمة ممنوعة لان الشرط اللغوى يجوز ان يكون سببا نحو ان حضر شهر رمضان فالصوم واجب عليه وان يكون علة نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ولا يلزم من انتفاء شىء منهما انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل وانتفاء الاعم لا يستلزم انتفاء الاخص ولقائل ان يقول ان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع السبب ونوع العلة انتفاء نوع الحكم فهو باطل لان البيع والهبة والارث وغيرها من اسباب الملك اذا انتفت انتفى الملك بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص العلة والسبب انتفاء شخص الحكم فباطل ايضا لان البيع مثلا اذا انتفى انتفى الملك الثابت به بالضرورة وجواز ثبوت الحكم بعلل واسباب متعددة انما هو باعتبار النوع لا باعتبار الشخص والا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل على ما بين فى محله مثلا ان الملك يجوز ثبوته بالبيع وبالهبة وغيرهما من الاسباب المتعدد لا بهما معا وان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع العلة والسبب انتفاء شخص الحكم فكذلك باطل ايضا بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص

(قلنا) ما ذكرته انما هو فى الشرط الاصطلاحى (وهذا الشرط) الذى نحن بصدده (لغوى) وهو الذى دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شىء منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل (و) النوع الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضى ابى بكر وعبد الجبار (لانها) اى الغاية (آخر) والا لا تكون غاية (فلو) لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها فى الحكم بل (دخل ما بعدها) فى حكم ما قبلها (لا تكون) الغاية (آخرا) وهو خلاف المفروض والواقع (قلنا الكلام فى آخر) نفسه (لا فيما بعده) يعنى سلمنا ان ما بعد الغاية لو دخل فى حكم ما قبلها لم تكن الغاية آخرا لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق فى الغسل وانما النزاع فى نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب بان النزاع اذا كان فى حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم اقول كونه مذكورا لا ينافى عد حكمه من المفهوم كما فى الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر (وهذا) اى مفهوم الغاية (قد يعد من قبيل الاشارة) قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم

العلة والسبب انتفاء نوع الحكم فصحيح لكن لانسلم ان مانحن فيه من هذا القبيل لان كل مثال يدعى فيه العدم من العدم فهو شخصي اى يلزم من عدم هذه العلة عدم هذا الحكم ولو قال وانتفاء شئ منهما لايوجب انتفاء الحكم اذلا اثر للعلة والسبب فى النفى على ماوقع فى البزدوى لكان اولى لتخلصه عن هذه الترديدات لان المراد بعدم اثر هذه العلة والسبب فى الحكم ان عدم الحكم عند عدم العلة ببقاء الحكم على العدم الاصلى لالعدم العلة والترديدات المذكورة مبنية على ان عدم الحكم لعدم العلة وقوله رحمه الله لجواز تعدد الاسباب والعلل ظاهر فى هذا المعنى وهذا لانا نقول ايضا بعدم الحكم عند عدم العلة لكنه بناء على كونه عدما اصليا لابناء على ان عدم العلة علة لعدم الحكم حتى يكون حكما شرعيا وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا كما تقدم فى مفهوم الصفة فلو قال ان كانت الابل علوفة فلا زكاة فيها لاتجب الزكاة فى السائمة عندنا خلافا للشافعى (قوله لقوة دليل يختص به) يعنى ان القائل بمفهوم الغاية يحتج بما مر فى مفهوم الصفة والشرط مقبولا ومردودا وبوجه يختص به وهو الذى ذكره فى الكتاب ولقوة الوجه المختص به صار اقوى من مفهوم الصفة والشرط ووجه اختصاص هذا الدليل بمفهوم الغاية ووجه قوته ظاهر (قوله والا لاتكون غاية) لان معنى الغاية هو آخر المغيا (قوله فلو لم يكن مابعدها مخالفا آه) اى اذا ثبت انها آخر فلو لم يكن مابعدها مخالفا لماقبلها فى الحكم بل دخل مابعدها فى حكم ماقبلها لاتكون الغاية آخرا وذلك باطل مثلا ان قوله صوموا الى ان تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم وقت غيبوبة الشمس فلو فرضنا ثبوت الوجوب بعد غيبوبة الشمس لم تكن الغيبوبة آخرا وهو خلاف المنطوق (قوله يعنى سلمنا) اشارة الى ان الجواب المذكور على طريقة القول بموجب دليله يعنى سلمنا ان الغاية هى الجزء الآخر من المغيا وان مابعد الغاية غير داخل فيما قبلها لكن النزاع لم يقع فيه وانما النزاع فى نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق اى هل هى داخلة فى حكم المغيا او غير داخلة فيه بل حكم المغيا منتف عنها فنحن نقول انها داخلة وهم يقولون غير داخلة فزمان غيبوبة الشمس والمرافق داخلان فى حكم المغيا عندنا وغير داخلين عندهم فان قيل قد تقدم ان من اصحابنا من يقول بمفهوم الغاية وهذا يقتضى خروج المرفق من الغسل مع انه داخل عندهم قلنا دخوله عندهم بدليل آخر من اجماع او فعل رسول فان قيل ان الغاية اذا دخلت فى حكم المغيا فكيف يصح نحو اتموا الصيام

ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح فى بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم (لدلالة) قولنا (لا افاضل الازيد) على نفى كل فاضل سوى زيد (و) اثبات كونه فاضلا قلنا هو) اى كونه دالا على ذلك انما هو (من خصوصية المقام) وهو كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر والغزالى وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر فى الحصر وان احتمل التأكيد (لقوله عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق (و) قوله عليه السلام (انما الاعمال) بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اى الحصر لم ينشأ الا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلى موجب فينتفى مقابله الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لانسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لاينافى ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما فى الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفى الولاء عن غيره ظاهرا

الى الليل قلنا ليس النزاع فى ان جميع الغاية داخل فى حكم المغيا بل النزاع
فى ان جميع الغاية خارج عن جميع المغيا على الايجاب الكلى وهو مدعى الخصم
فذهبنا الى ان بعض الغاية ليس خارجا عن حكم الغاية على طريقة السلب
الجزئى على ان الليل غاية لاتمام الصوم لا لنفس الصوم ودخوله فى الاتمام
لايستلزم دخوله فى الصوم نفسه تأمل ولو سلم فمعناه اتموا الصيام الى ان تغيب
الشمس ووقت الغيبوبة داخل فى حكم المغيا (قوله قد يعد من قبيل الاشارة)
لايخفى عليك ان القائل بكونه من قبيل الاشارة ان كان من اصحابنا فيكون
قوله تعالى المرافق دالا باشارته الى اسقاط ماوراء الغاية اى المرافق وان كان
ممن لم يدخل المرفق فى الغسل يكون دالا باشارته الى اسقاط المرافق الى المنكب
وقد يقال كل من الفريقين قائل بسقوط المرفق الى المنكب بطريق الاشارة
لكن اصحابنا يقولون انما دخل المرفق فى الغسل بدليل آخر راجح على الاشارة
من اجماع او فعل رسول او قوله (قوله وان احتمل التأكيد) اشارة الى ماذكره
الشارح المحقق فى شرح المختصر من انه قد اختلف فى انما فقيل انه لايفيد الحصر
فهو ان وما مؤكدة فقولك انما انت نذير فى قوة انك نذير والظاهر انه يفيد الحصر
(قوله لقوله عليه السلام انما الولاء آه) وقد استدل البعض بهذين الحديثين
على عدم افادة انما الحصر بان قال انه لايفيد الحصر اذ لو افاد لافاد فى هذين
الحديثين ايضا لكنه غير مفيد فيهما لان الولاء ثابت لغير المعتق ايضا
والعمل بقرينة واقع ايضا والظاهر ما اختاره رحمه الله من الاستدلال بهما
على الحصر كما اختاره الشارح المحقق فى شرح المختصر (قوله فان قيل لانسلم
ان مجرد [illegible] له ان القول بعدم افادة انما الحصر فى نحو انما الولاء لمن اعتق
يستلزم القول بعدم الحصر فى نحو ذلك المثال او القول بمفهوم الخلاف (قوله
لجواز اشتراكهما) اى اشتراك المعتق وغيره فى نسبة الولاء اليهما فينسب
كل الولاء الى المعتق بوجه من وجوه النسب والى غيره بوجه آخر (قوله قلنا
انه) اى عموم الموضوع (قوله لو تغاير الولاآن) اى لو تغاير ولاء المعتق لولاء
غيره بحسب الذات والوجود حاصله ان قولك فيصدق ليس الولاء للمعتق
غير مستقيم لانه انما يستقيم ان لو كان ولاء المعتق مغايرا لولاء غيره بحسب الوجود
والتحقق ولكنه ممنوع لجواز ان يتغايرا بالاعتبار والاضافة مع اتحاد حقيقتهما
بان يقال هذا ولاء المعتق وهذا ولاء غيره مع اتحاد حقيقتهما واذا اتحدت
حقيقتهما يصدق قولنا الولاء للمعتق مع صدق قولنا الولاء ثابت لغير المعتق

اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع
قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق
ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له
لايقال هذا انما يتم لو تغاير الولاآن
بحسب الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان
يتغايرا بمجرد الاعتبار فان الشئ الواحد
قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع
هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه
سماع لعمرو لانا نقول لامجال له هنا فانه
وجودى لان اللام للاختصاص
والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين
كما فى ملكية الدار لزيد فانه ظاهر
فى الاستقلال اذ ما لعمرو غير ما لغيره على
تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم
(العدد) وانما افاد التخصيص (لان
التعميم) بحيث يشمل الحكم المعدود
وغيره (يبطل نص العدد) فانه لايحتمل
الزيادة والنقصان كما علم فى ثلاثة قروء
(قلنا التعميم) الذى نقول بجوازه انما هو
(بعلته) لاسيما اذا كانت مفهومة لغة اذ
الثابت بدلالة النص فى حكم المنصوص
كما سبق (لابه) اى لا بالعدد نفسه حتى
يلزم ابطال الخاص ولاشك ان عدم
التعرض لشئ ليس تعرضا لعدمه
(والمذهبان) اى القول بمفهوم العدد
والقول بنفيه مرويان (عن مشايخنا
رحمهم الله تعالى) فقول صاحب الهداية
بعد حديث الفواسق ولان الذئب
فى معنى الكلب العقور فى انه يبتدئ
بالاذى وكذا قوله العقعق غير مستثنى
لانه لايبتدئ بالاذى

فليس كثير لعب الجيف مع قوله فى جواب قياس الشافعى السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن (مفهوم الحصر) ويراد به عرفا النفى عن الغير ويحصل بتصرف فى التركيب كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات الفعل والفاعل المعنوى والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا فى العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو الخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم فى العرب وصديق خالد ولا خلاف فى ذلك بين علماء المعانى تمسكا باستعمال الفصحاء ولا فى عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد ان حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التركيب من حيث افادتها خواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات لم يختاروا واما اختاروه وان اختاره بعض قائلا (اذ لولاه) اى لولا الحصر (لاخبر عن الاعم بالاخص) وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا فى مقام المدح العالم زيد فظاهر انه لا قرينة للعهد وليس الجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم

او نقول ان الملازمة فى قولك اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق ممنوعة وانما تتم لو تغايرا (قوله لان اللام) اى اللام الجارة فى انما الولاء للمعتق وقس عليه الباء الجارة فى انما الاعمال بالنيات (قوله فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان) لانه خاص فى مفهومه (قوله لاسيما اذا كانت مفهومة لغة) كالحاق الذئب بالكلب العقور لمعنى الابتداء بالاذى فى حديث خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم الغراب والحداءة والحية والعقرب والكلب العقور وفى التعرض اشارة الى ان المراد بالعلة ههنا اعم من علة القياس وعلة الدلالة يعنى يجوز تعميم القياس والدلالة (قوله ولا شك) دفع لقدر تأمل (قوله فقول صاحب الهداية اه) تأييد لقوله مر وبان عن مشايخنا يعنى ان صاحب الهداية الحق الذئب بالكلب العقور لعلة الابتداء بالاذى بعد تصريح الخمس من الفواسق باسم العدد على ما تقدم آنفا ثم قال واما العقعق فغير مستثنى شرعا كسائر المستثنيات الشرعية لانه لا يبتدئ بالاذى فلا يجوز الحاقه بغراب الجيف ففى كل من هذين القولين اشارة الى نفى مفهوم العدد اما فى الاول فظاهر حيث صرح بالحاق غير المذكور فى النص بالمذكور فيه وهو الكلب العقور واما فى الثانى فلانه اشار بقوله لانه لا يبتدئ بالاذى الى انه لو ابتدأ بالاذى جاز الحاقه بالغراب ثم قال بعد هذين القولين قياس الشافعى السباع على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد وبهذا القول اشار الى القول بمفهوم العدد فكان بين كلاميه منافاة فاشار الشارح الى دفعه بالحمل على الروايتين ولقائل ان يقول يجوز ان يكون مراد صاحب الهداية ان ابطال مفهوم العدد بطريق الدلالة يجوز بالاتفاق لكونه فوقه ولا يجوز بطريق القياس لكونه دونه فلا يكون القول بمفهوم العدد اتفاقيا لان ابطاله بما فوقه من الدليل لا ينافى القول بوجوده (قوله ويراد به عرفا النفى عن الغير) اى نفى الحكم عن غير المذكور واعلم ان الحصر بهذا المعنى قد يدل عليه بالقيد المذكور فى الكلام الايجابى او السلبى من الصفة والشرط والغاية والعدد وكون الشئ مذكورا باسمه ففى هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى هذه القيود فقالوا مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد واللقب وقد يدل عليه بانما والا ففى هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى الاداة نفسها فقال مفهوم الا ومفهوم انما وقد يدل عليه بتصرف فى التركيب ففى هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى لفظ الحصر وقالوا مفهوم الحصر ولهذا النوع من الحصر اقسام ذكرها علماء المعانى منها ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل

من المفعول والحال والتميز ومنها ما يحصل من تقديم الفاعل المعنوى عليه نحو انا
عرفت ورجل عرف وزيد قام على اختلاف فى الثالث ومنها ما يحصل من تقديم
الخبر على المبتدأ نحو تميمى انا ومنها ما يحصل من جعل احدى المعرفتين مقدما
مبتدأ والاخرى مؤخرا خبرا وهو المراد بالحصر ههنا ولذا قال رحمه الله والمراد به
ههنا بعض انواعه ثم بين ذلك بان يكون المبتدأ مقدما معرفا باللام او الاضافة
بحيث يكون ظاهرا فى العموم سواء كان ذلك المبتدأ صفة او اسم جنس ويجعل
الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم وان كان مساويا له بحسب الوجود سواء
كان ذلك الخبر علما او غيره ثم مثل اولا بما كان المبتدأ صفة معرفة باللام والخبر علم
وثانيا بما كان المبتدأ اسم جنس معرفا باللام والخبر علم وثالثا بما كان المبتدأ اسم
جنس معرفا باللام والخبر غير علم ورابعا بما كان المبتدأ صفة معرفة بالاضافة
والخبر علم ثم حكم بانه لا اختلاف بين علماء المعانى فى افادة هذا النوع الحصر
ولا فى عكسه ايضا مثل زيد العالم فانهم قالوا لا فرق بين زيد المنطلق والمنطلق زيد
فى المقام الخطابى فى افادة الحصر لان معنى الاول زيد كل منطلق ومعنى الثانى كل
منطلق زيد فحق لا يصح زيد المنطلق وعمرو لاستلزامه التناقض الا ان اعتبار اهل
الاصول لما غاير اعتبارهم لم يختاروا ما اختاره المعانيون من افادة الحصر
فى الامثلة المذكورة كلها بل قال اكثرهم لا يفيد الحصر اصلا وقال بعضهم ان
النوع المذكور وهو ان يكون المبتدأ مقدما معرفا بحيث يكون ظاهرا
فى العموم ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم مثل زيد العالم يفيد
الحصر بالمنطوق وقيل بالمفهوم واستدل المانعون بوجهين الاول انه لو كان
قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر ايضا
واللازم باطل بالاتفاق اذ لا قائل منهم بالحصر فيه بيان الملازمة ان دليلهم
فى العالم زيد ان العالم لا يصلح ان يكون للجنس اى الحقيقة لان الاخبار عنها
بانها زيد كاذب اذ لا اتحاد بينهما لا ذهنا ولا خارجا وهو ظاهر ولا ان يكون لمعهود
معين لعدم القرينة على العهد على ما هو الغرض فتعين انه لما صدق عليه العالم
مطلقا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد متحد معه وهو معنى الحصر وهذا
الدليل جار بعينه فى قولنا زيد العالم ايضا مع ان الحكم مختلف فلا يصلح دليلا
والثانى انه لو كان العالم زيد للحصر وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا
لمفهوم الجملة واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدما
ومؤخرا وكلاهما اعنى العالم زيد وزيد العالم يفيد ان الاتحاد بين زيد والعالم



فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم (فوجب جعله) لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهني (بمعنى الكامل) المنتهى فى العلم الذى تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد (قلنا اللازم) من الدليل الذى ذكرتم (هو المبالغة) وهى غير مطلوبة (لا الحصر) الذى هو المطلوب (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (ماقيل القران فى النظم يوجب المساواة فى الحكم)

به وهو كون ذات احدهما هو الاخر لازم اما شمول الحصر ان افاد العالم العموم او شمول عدم الحصر ان لم يفد العموم وهو خلاف المفروض لان الفرض ان صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخيره فلا شمول وجود الحصر ولا شمول عدمه واما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية دون المفردات واعترض على كل من الوجهين اما على الاول فبوجهين الاول ان الوصف فى صورة التقديم مبتدأ محكوم عليه فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنوانى على ماهو شأن الموضوع من القضية وفى صورة التأخير نحو زيد العالم هو خبر محكوم به فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصصة ولا خفاء فى ان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة بوصف يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منها بحصة من ذلك العارض ولقائل ان يقول ان هذا فى الوصف المنكر مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا كما فى العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا والثانى لا نسلم ان معنى الحصر اتحاد الفرد الذهنى الغير المعين اعنى كل ما صدق عليه العالم مع المخبر به وهو زيد وانما معناه اثبات الخبر للمخبر عنه ونفيه عما عداه فى قصر الصفة على الموصوف وعكسه فى قصر الموصوف على الصفة وذلك يفهم بالتقديم لان تقديم الشئ بازالته عن حيزه الطبيعى يقتضى الحصر على ما شهد عليه الذوق السليم وذلك امر خطابى فطلب اثباته بوجه جدلى خلط فى الكلام واما على الثانى فان اريد بتغير المفهوم مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى العارض الذى هو ذات ما موصوفة عند التأخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند المحققين القضية ضرورة ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم وان اريد تغير غير هذا فلا نسلم لزومه واستدل القائلون بالحصر بما ذكره رحمه الله من الملازمة وبيانها وبطلان اللازم وبيانه وهذا لا كلام فيه الا فى بيان بطلان اللازم فان قوله فلان الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته ممنوع لان هذا انما يستقيم فى العام بمعنى الاستغراق على ماهو المعتبر فى موضوع الموجبة الكلية لان الخبر الثابت للعام بهذا المعنى لابد وان يثبت على كل جزئياته كالناطق الصادق على الانسان ولا يستقيم هذا فى العام بحسب الصدق لان الخبر الثابت للعام بهذا المعنى لا يلزم ان يثبت لكل جزئياته الا يرى ان الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس من جزئيات الحيوان ففيما نحن فيه ان العموم اللازم للعالم متى فرض صدقه على زيد

وعمرو وهو العموم بحسب الصدق لا بمعنى الاستغراق فلا يلزم من صدق زيد على العالم العام بهذا المعنى صدقه على بكر حتى يلزم البطلان كما لا يلزم من صدق الضاحك على الحيوان صدقه على الفرس والمراد بالجنس في قوله جعله للجنس هو الماهية الكلية وبالعموم في قوله مع بقائه على العموم بمعنى الاستغراق (قوله قلنا اللازم من الدليل آه) حاصله على طريقة القول بموجب دليله يعني ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل حصر العالم في زيد بما قررتم بل كون زيد كاملا او منتهيا في العلم ويكون حاصله ان اللام للمبالغة في علة لا لحصر العلم فيه وهو مناف لما زعمتم وقد يجاب عنه ايضا بان يقال ان ما ذكرتم في العالم زيد يلزم في زيد العالم ايضا لانه لولا الحصر لا خبر عن الاخص بالاعم واللازم باطل بيان الملازمة ان اللام في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس لامتناع حمله على زيد بل لما صدق عليه فلو صدق على غير زيد ايضا لكان اعم منه ويمتنع حمل العام مع بقاء عمومه على شيء من الجزئيات فيكون للكامل والمنتهي في العلم ويتحد مع زيد في الوجود وهو معنى الحصر (قوله يعني ان يدل عطف احدى آه) لو قال يعني ان عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى يدل على تشريك الثانية للاولى في الحكم لكان اولى ليطابق التفسير المفسر لان قوله يدل تفسير ليوجب وقوله عطف احدى الجملتين المستقلتين تفسير للقران وقوله على تشريك الثانية تفسير للمساواة وانما حمل حق الايجاب الى الدلالة اشارة الى ان القران ليس علة موجبة بل مجرد الدال على التشريك لكن قوله لان العطف يقتضي الشركة يناسب الايجاب وكذا قوله ولا موجب لذلك وقوله فيوجبها ثم هذا الايجاب بناء على زعمهم ان العطف علة تامة لذلك (قوله فان الاصل في كل كلام تام) علة لقوله ليس العطف ولو اسقط قوله تام لكان اولى على ما وقع في الكشف تأمل (قوله وانه خلاف الاصل) اي فلا يعدل عنه الا لضرورة ولما وجدت الضرورة في الناقصة عدل عن المذكور ولما لم توجد في التامة لم يعدل فيها عن الاصل المذكور حتى لو وجدت فيها ايضا لعدل عن الاصل المذكور (قوله عدمت الضرورة في التامة) اي في عطف الجملة التامة على مثلها (قوله ثم الجملة آه) دفع لمقدر تقديره لا نسلم ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما كيف وقد وجد في الجملة التامة ايضا وحاصل الدفع اثبات الافتقار في تلك الجملة ايضا (قوله وان كانت تامة) اي من حيث اللفظ (قوله او ذكر شرط له على حدة) عطف على تجبره والاولى ان يقول لا تجبره

يعني ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم المتعلق بها نفيا او اثباتا قال به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين مفردين او جملتين ناقصتين او تامتين (يقتضي الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة في مثل جاء زيد وبكر تثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة يجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم لاشتراك الزكاة والصلاة في العطف فيجب القول بالشركة في الحكم (قلنا) المقتضي للشركة بينهما في الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف) ونقصانه فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشاركه غيره لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما ثبتت ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الافادة فقد عدمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فتحتاج اليه

ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها فى حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا تنجيزه اوذكر شرط له على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح لخبرية الثانى فان قوله طالق لا يصلح خبر العبدى فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده التنجيز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وعزة طالق يتعلق طلاق عزة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة تطلق واحدة عند الشرط بخلافها وذلك لان قوله وعزة كان كافيا فى وقوع الثلاث لو كان مرادا وحيث وجد الخبر فى الثانى دل على انه مراده دون خبر الاول فخبر الاول لما لم يصلح للثانى تعلق ايضا بالشرط اقول عدواو بين جملتين لامحل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع والتابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيد ماذكرنا قول الامام شمس الائمة ليس فى واو النظم دليل المشاركة بينهما فى الحكم انما ذلك فى واو العطف (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيص العام بسببه)

وان لم يذكر له شرطا على حدة على ماوقع فى التقرير تأمل (قوله فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه) اى الى شرط الاول اذ لو لم يفتقر اليه لذكره بدون الاول منجزا او معلقا بشرط آخر على حدة (قوله ليس فى واو النظم) قيل الفرق بين واو النظم وواو العطف ان واو النظم يدخل بين جملتين كل واحدة منهما تامة بنفسها مستغنية عن الاخرى كقولك جاءنى زيد وتكلم بكر فذكر الواو بينهما لحسن النظم به لا للعطف واما واو العطف فانه يدخل بين جملتين احديهما ناقصة والاخرى تامة بان لا يكون خبرا لناقصة مذكورا فلا تكون مفيدة بنفسها ولابد من جعل الخبر المذكور للاولى خبرا لها حتى تفيد كقولك جاءنى زيد وعمرو (قوله من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه) الباء بمعنى على واليه اشار بقوله على سبب وروده اختلفوا فى العام الوارد على سبب خاص بحسب اختصاصه به على اربعة اقسام لان العام لا يخلو اما ان يكون وارد اجزاء بسبب منقول او جوابا لسؤال سائل والجواب اما ان يكون مستقلا او غير مستقل والمستقل اما ان يكون يكون زائدا على قدر الجواب اولا يكون زائدا فصار اربعة اقسام فالاول ماخرج مخرج الجزاء ونقل سببه نحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يختص سببه بلا خلاف لانه لما جعل جزاء لما قبله بالفاء تبين ان المقدم علة وجوبه وحكم العلة مخصوص بها ومنه قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا والثانى ماخرج مخرج الجواب ويكون غير مستقل بنفسه كنعم وبلى ونحوهما فانه يختص بما تقدم ايضا من السبب بالاتفاق لانه لما لم يستقل بنفسه ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يجوز فصله للعمل به فيتقيد بما قبله من السبب لئلا يلغو ولهذا لو قال رجل لآخر اليس لى عليك كذا فقال نعم اوبلى يجعل اقرارا لان هذه الالفاظ لا تستقل بنفسها فتتقيد بالسؤال المذكور الذى كان سببا لهذا الجواب ويصير ما تقدم من الخطاب كالمعاد فيه كانه قال نعم لك على كذا والثالث ماخرج مخرج الجواب وهو مستقل بنفسه ولم يزد على قدر الجواب وهذا يختص بالاتفاق بما تقدم ايضا من السبب ويصير ماذكر فى السؤال كالمعاد فيه لانه بنا عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء وهذا كالمدعو الى الغداء بان قال لآخر تعال تغد معى فقال ان تغديت فعبدى حر يختص بذلك الغداء المدعو اليه حتى لو انصرف الى اهله فتغدى اوتغدى معه فى يوم آخر لا يحنث وفيه خلاف زفر لانه عنده واقع على كل غداء كما لو ابتدأ اليمين به ونحن انما خصصنا بالفور بدلالة الحال لانه

لما خرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه صار كانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فعبدي حر الرابع ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل ولكنه زائد على قدر الجواب بان قال في المسئلة المذكورة مثلا ان تغديت اليوم بزيادة اليوم وهذا القسم هو موضع الخلاف ههنا فذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه اعتبارا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة فاذا نزل نص عام في عهد النبي في حادثة وقعت او واحد يتناول صاحب تلك الحادثة وغيره لعمومه ولا يختص بصاحب الحادثة واحتجوا عليه بان اعتبار لفظ الشارع اولى من اعتبار السبب لان التمسك باللفظ لا بالسبب واللفظ عام فيجري على عمومه والسبب غير مانع للعموم ولا يقتضي القصر عليه ولان الشارع لما ذكر اللفظ العام دون الخاص وزاد على قدر الجواب دل على ان مقصوده العموم كيلا يلزم الغاء الزيادة ولان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجراء النصوص العامة على عمومها وان كانت واردة في اسباب خاصة فان آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس وآية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امرأته وآية القذف نزلت فيمن قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة نزلت في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن ونحوها من الآيات والاحاديث العامة الواردة في الاسباب الخاصة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب الخاصة فعرفنا ان العام لا يختص بسببه وذهب مالك والشافعي الى اختصاصه بالسبب وارادة ذلك السبب الخاص منه مجازا وانما يثبت الحكم لغيره بنص آخر او بالقياس واحتجوا عليه بما ذكره المصنف من الوجوه الثلاثة واجاب عنه اصحابنا بما ذكره رحمه الله ايضا وذهب بعضهم الى التفصيل بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وقالوا في وجه الفرق ان الشارع اذا بين الحكم في حادثة ابتداء قبل السؤال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع عنه بخلاف ما لو سئل اذا لظاهر حينئذ انه اراد الجواب فيقتصر عليه ولم يرد ابتداء الكلام هذا ما ذكروه في تحرير المسئلة وتعيين محل النزاع الا ان الشارح رحمه الله لم يتعرض للاقسام الثلاثة الاول اما لما ذكره في بحث المطلق والمقيد واما لانها ليست محلا للنزاع واما لان الكلام في تخصيص العام بسببه ولا عموم في القسمين الاولين من تلك الاقسام فلا يتصور فيهما التخصيص وما ذكروه من انهما يختصان بالسبب بالاتفاق كلام ظاهري لا تحقيق فلا يعبأ به وذلك لان قوله سهما فسجدوزني ماعز فرجم مثلا ليس بعام لان المذكور فيه الفعل والفعل

اي قصر العام اصطلاحيا كان او لغويا على سبب وروده او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر عن الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي ومالك رحمهما الله باختصاصه به وبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وانما خصص من خصص (اذ لولاه) اي لولا اختصاص العام بالسبب (لجاز تخصيصه) اي السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و) ايضا لولاه (لم يكن لنقله) اي نقل السبب (فائدة) فانه اذا عم السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء فلا يبقى في ذكره فائدة

(و) ايضا لولاه (لم يطابق) الجواب (السؤال) لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفي مثله عن الشارع (قلنا) عن الاول (يجوز دخول البعض) من الافراد في الحكم (قطعا) يعني يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لايحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد (و) قلنا عن الثاني (الفائدة) من نقل السبب (لاتحصر فيه) اى في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه النصوص فائدة (و) قلنا عن الثالث (المطابقة) انما هي (الكشف لا المساواة) يعني ان معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (تخصيصه) اى العام (بغرض المتكلم لانه) اى المتكلم (يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اى بناء كلامه في العموم والخصوص (على مايعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم لايكون له عموم

لاعموم له والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع في الاثبات فلا يعم وكذا قوله في القسم الثاني بلى اونعم ليسا بعامين فان العام اما ان يكون لفظا ومعنى اومعنى لالفظا وهما ليسا من القبيلين فان قيل هذا ممنوع بل العموم في كل من الاقسام الاربعة ثابت فان قوله فرجم عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه رجم لردة اوقتل بغيرحق اوفساد في الارض اوسياسة اوزنى بعد احصان وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع لتلاوة اولقضاء المتروكة اوللسهو اوالشكر وكذلك بلى ونعم لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم والى هذا اشار الشارح بتعميم السبب لسبب الورود وسبب الوجود لان السجدة مثلا وان لم تعم باعتبار سبب ورودها لكنها عامة باعتبار سبب وجودها ووجوبها على ماترى وكذا ماذكر في القسم الثاني قلنا هذا مع كونه تكلفا يلزمه ان يكون اكثر الخصوصات عاما باعتبار سبب وجودها ثم لوعم لفظ العام العام الاصطلاحي واللغوي كما فعله الشارح اولا لكان كل من القسمين المذكورين عاما ايضا لان العام اللغوي يجامع المطلق وقوله فسجد وفرجم مطلق وكذا قوله بلى ونعم مطلقان فيكون عاما لغة لكنه يحتاج حينئذ ان يجعل التخصيص اعم من التخصيص الاصطلاحي واللغوي ايضا حتى يشمل تقييد المطلق بالقيد ولايخفى مافيه من التكلف ثم لايخفى عليك مافي كلام الشارح من الخلل حيث عمم كلامه اولا بحيث يشمل الاقسام الاربعة المذكورة بجعل العام اعم من الاصطلاحي واللغوي والسبب اعم من سبب الورود وسبب الوجود ثم ذكر الاختلاف الوارد في القسم الرابع وهذا يدل على تخصيص البحث بالقسم الرابع فان قيل ان المذكور في شروح البزدوي ان السبب ههنا اعم من سبب الورود ومن سبب الوجوب فلم عدل عنه الشارح الى سبب الوجود قلنا لان الوجوب يفضي الى الوجود (قوله التمسك بالعمومات الواردة) كاية الظهار واللعان والقذف والسرقة والزنا على ماذكرنا (قوله لان نسبة العام آه) هذا بيان الملازمة واما بيان بطلان اللازم فلان السبب لوجاز تخصيصه بالاجتهاد لزم العراء عن الفائدة ويكون نقله لغوا والشارع منزه عنه وهو الظاهر من الوجه الثاني (قوله بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص) اى القطعي لان العام عندنا حجة قطعية فلا يجوز تخصيصه بالظني من القياس وخبر الواحد قبل تخصيصه بالقطعي واما بعد تخصيصه بالقطعي فيكون ظنيا فيجوز تخصيصه بالظني (قوله

قلنا عن الاول ) جواب بمنع الملازمة وقد اجيب عنه بمنع بطلان اللازم مستندا بان ابا حنيفة قد كان اخرج السبب بالاجتهاد فى الامة المستفرشة على ماحققه الشارح المحقق فى شرح المختصر ورد بان التحقيق ان بطلان اللازم اتفاقى ان اريد السبب المعين اذ لا خفاء انه لا يتصور اخراج السبب الخاص الذى ورد فيه الحكم ولم يجوز ابو حنيفة ذلك قطعا وان اريد نوع السبب فقد يمنع بطلان اللازم بالاتفاق ( قوله وجعل ذلك الغرض كالمذكور ) فحينئذ يصلح الخاص بذلك الغرض ان يكون مخصصا للنص ( قوله وهو غرض المتكلم ) فيه ان غرض المتكلم لما جعل عندهم كالمذكور لم يكن العمل به عملا بالمسكوت عنه عندهم ( قوله من الوجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد ) معنى حمل المطلق على المقيد ان يراد بالمطلق ما هو المراد من المقيد فيصير النصان بمنزلة نص واحد وذلك على ستة وجوه لان المطلق والمقيد اما ان يردا فى الحكم اوفى غيره والثانى على قسمين السبب والشرط والاول على اربعة اقسام لانه لا يخلو من ان يتحد الحكم او يتعدد وكل واحد منهما اما ان يكون فى حادثة اوفى حادثتين وضرب الاثنين فى الاثنين اربعة وقد تقدم مثال كل منهما مع زيادة تفصيل فلا نعيدها ( قوله بالنص ) متعلق بيوجب يعنى ان قيد الايمان فى كفارة القتل يوجب النفى عند عدمه والمنصوص عليه اى كفارة القتل بالنص لا بالرأى فكان النفى فى المنصوص عليه حكما شرعيا ثابتا بالنص فيتعدى الى غير المنصوص عليه اعنى سائر الكفارات بالقياس لكونها جنسا واحدا وفى كون اتحاد الجنس علة الالحاق بحث ذكرناه فى باب المطلق والمقيد (قوله قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد) هذا جواب بطريق النقض الاجمالى ببيان فساد دليل الخصم لوجوه ثلاثة متعلق بقوله و فى نظيره بالقياس وقد يجاب عنه ايضا بطريق النقض التفصيلى وتقريره انا لا نسلم ان القيد بمعنى الشرط مستندا بان الشرط على نوعين شرط صريحا وشرط دلالة فالاول مايدخل على المعرف والمنكر نحو هذه المرأة ان اتزوجها فهى طالق وان تزوجت امرأة فهى طالق والثانى مايدخل على المنكر فقط نحو المرأة التى اتزوجها فهى طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط لا يكون الا دلالة وحينئذ يجب ان يكون معرفا لما قيد به حتى يتعين المحلوف عليه به لكن القيد قد لا يكون معرفا للمقيد كما فى قوله تعالى من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان النساء معرفة بالاضافة فلا يكون القيد المذكور معرفا لها لاستحالة

لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم (قلنا هذا ) فاسد لانه ( ترك موجب الصيغة بمجرد التشهى ) من غير موجب يعتد به ( وعمل بالمسكوت عنه ) وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة ( حمل المطلق على المقيد مطلقا ) اى سواء اقتضاه القياس اولا كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق تحقيقه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة (اوان اقتضى القياس ) كما ذهب اليه بعض آخر من الشافعية ( لان القيد ) لكونه وصفا زائدا ( يجرى مجرى الشرط ) فى ان انتفاءه يوجب انتفاء المعلق به ( فيوجب ) القيد ( النفى فى المنصوص ) بالنص (و) لما كان النفى مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفى ( فى نظيره ) اى فى نظير المنصوص ايضا (بطريق القياس

قلنا) حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل (هو تعدية للعدم الاصلي) وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سبق في مفهوم المخالفة (و) الثاني ان هذا القياس (ابطال للحكم الشرعي) الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا (و) الثالث انه (قياس في مقابلة النص) وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص اجيب بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد اولم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره

تعريف المعرف فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في رقبة مؤمنة بمعنى الشرط ولم يقم بعد ولو سلم انه بمعنى الشرط لكن لا نسلم ان الشرط يوجب النفي حتى يكون النفي حكما شرعيا ويمكن تعديته الى غير المنصوص عليه بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء لانه عدم شيء تحقق بناء على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع فالرقبة الكافرة لم تخرج في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة ولو سلم انه يوجب النفي ويمكن تعديته الى غير المنصوص عليه لكن لا نسلم استقامة الاستدلال به على غيره حتى يثبت النفي في غير المنصوص عليه قياسا عليه الا اذا ثبتت المماثلة بينهما في المعنى المناط لكن الفرق ثابت بينهما في السبب والحكم صورة ومعنى على ما بيناه فيما سبق (قوله لما سبق في مفهوم المخالفة) فيه بحث تأمل ولعله عكس ما في التلويح ولكنه غير سديد (قوله والثاني آه) لا يخفى عليك ان الفرق بين الثاني والثالث ان الثاني لازم للثالث ومن الجائز ان يجعل اللازم دليلا والملزوم دليلا آخر على مدلول واحد (قوله او انتفائه) هكذا وقع في النسخ بكلمة او والاولى كلمة الواو بدل او وعلى ما وقع في التلويح (قوله فان قيل المطلق ساكت) منع للوجه الثاني والثالث يعني لا نسلم انه ابطال للحكم الثابت بالنص المطلق وانه قياس في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان اجزاء غير المقيد حكما شرعيا ثابتا بالنص المطلق وكان النص المطلق نصا دالا على اجزاء المقيد وغيره وليس كذلك بل هو ساكت عن القيد غير متعرض له اصلا فيكون محل النص المطلق اعني كفارة اليمين مثلا خاليا في حق الوصف عن النص فيجوز ان يثبت بالقياس في ذلك المحل اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد اذ لا يلزم منه ابطال ما يثبت بالنص بالقياس ولا كونه قياسا في مقابلة النص بدون شرط القياس وهو عدم النص في المقيس (قوله اجيب بانه ممنوع) فيه انه خارج عن قانون المناظرة لان السؤال المذكور منع على ما ذكرناه ومنع المنع ومنع ما يؤيده خارج عن القانون بل وظيفة المجيب ههنا اثبات المقدمة الممنوعة نعم ابطال السند مفيد ان كان مساويا للمنع بمعنى انه مساو لنقيض المقدمة الممنوعة ويمكن ان يقال انه ههنا كذلك تأمل تعرفه (قوله قيل للخصم ان يقول آه) اي للشافعي ان يقول سلمنا ان النص المطلق ليس بساكت بل هو ناطق بالحكم في المحل كما قلتم لكنا نقول ان المعدى بالقياس هو وجوب القيد المذكور في المنصوص ثم النفي يثبت بالقيد في هذا المحل كما يثبت به في المنصوص عليه لا الاجزاء المقيد مع

اقول هذا الكلام مع مافيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور فى كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شائع من جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة وفسر هذا المعترض فى حواشى شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة  فحينئذ لايجوز ان يكون المعدى وجوب القيد لانه ينافى التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافى امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتأمل (ومن المباحث المشتركة) بين الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى مايحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصرى والثانى اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر اصحابنا الاان الامام ابازيد جعل اقسامه اربعة كما هو دأبه فى تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعى قال فى التلويح لايخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغى ان يراد بالبيان اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء اقول يؤيد شرط السبق امر ان الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج بجملتها تحتمل البيان

---

عدم اجزاء غير المقيد حتى يرد عليه لزوم ابطال النص بالقياس ولزوم كونه قياسا فى مقابلة النص بناء على ان النص المطلق دال على اجزاء المقيد وغير المقيد ولانسلم ان النص المطلق دال على عدم وجوب القيد حتى يلزم فيه ايضا ماذكر من ابطال النص بالقياس ومن كونه قياس فى مقابلة النص بل انما يدل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد اوغيره ولايخفى عليك ان وجوب القيد ليس بمذكور فى المنصوص عليه حتى يعدى الى الغير وليس عدم اجزاء غير المقيد فى المنصوص عليه لافادة القيد الوجوب الشرعى حتى يقال انه فى حكم المذكور فيصح تعديته بل لانه عدم اصلى ثم لايخفى عليك انه لوقال لااجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد لكان اولى تأمل (قوله مع مافيه من الخروج عن قانون المناظرة) فيه انه فى الحقيقة عدول الى سند آخر للمنع المذكور بعد ابطال السند الاول يعنى لانسلم انه ابطال للحكم الشرعى الثابت بالنص المطلق وانه قياس فى مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لوكان المعدى اجزاء المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد وليس كذلك بل هو وجوب القيد (قوله ان المسطور فى كتب الشافعية) اشارة الى ان الايراد المذكور من طرف الشافعى (قوله لانه ينافى التناول والشيوع) فيه ان وجوب القيد فى المقيس انما ينافى التناول والشيوع ان لوكان القيد يثبت النفى لكنه ليس بمثبت له عندنا كما فى المنصوص عليه فان القيد فى المنصوص عليه واجب اللهم الا ان يكون الزاميا فان القيد عند الخصم يثبت النفى فى المنصوص عليه فكذا فى المقيس (قوله البيان) وهو فى اللغة عبارة عن الاظهار قال الله تعالى هذا بيان للناس اى اظهار لسوء عاقبة ماهم عليه من التكذيب وقال الله تعالى ثم ان علينا بيانه اى اظهاره وقد يستعمل بمعنى الظهور والاول متعد والثانى لازم فاذا كان اسم مصدر من باب التفعيل فهو متعد بمعنى التبيين والاظهار كالسلام بمعنى التسليم والكلام بمعنى والتكليم واذا كان من الثلاثى فهو لازم بمعنى الظهور يقال بان الامر اى ظهر ظهورا وقالوا هو فى الاصطلاح عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين وانما يحصل الاعلام بالدليل اذبه يحصل العلم لابالغير فههنا ثلاثة امور احدها فعل المبين وهو الاعلام والتبيين كالسلام والكلام فانهما يطلقان على فعل المسلم والمتكلم وثانيها مايحصل به الاعلام وهو الدليل وثالثها متعلق الاعلام ومحله وهو العلم الحاصل من الدليل ويقال له المدلول ايضا على ماوقع للمحقق فى شرح المختصر لانه مدلول الدليل واطلقوا

فوجبت الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعرف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة والثاني حصرهم البيان في الخمسة او الاربعة
فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لايجب ان يكون كلاما والاخرج بعض اقسام
بيان الضرورة كسكوت الشارع  عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع والمولى كما سيجئ ولهذا قلت

( وهو اظهار المراد ) سواء كان بالقول او الفعل او السكوت لايقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمة لانا نقول دفع احتمال المجاز او الخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر ( بعد سبق (ما) ) اى كلام او فعل ( له ) اى للبيان ( تعلق ما به ) اى بذلك الكلام والفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها (قولا كان) ذلك البيان (او فعلا) ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال (لبيانه عليه السلام الصلاة والحج بالفعل) حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولما وردان البيان بهذين الحديثين لابالفعل اراد ان يدفعه فقال ( وقوله صلوا) كما رأيتموني اصلي ( وخذوا ) عني مناسككم ( دليل بيانيته ) اى بيانية الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل عليه السلام) فانه عليه السلام بين مواقيت الصلاة للنبي عليه السلام بالفعل حيث امه في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله عليه السلام قال للسائل صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فبين له المواقيت بالفعل (و) لان البيان عبارة عن اظهار المراد ولاشك ان ( الفعل ادل ) من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية

لفظ البيان على كل واحد من هذه الامور الثلاثة فمن نظر الى اطلاقه على الاول عرفه بايضاح المقصود اى اخراجه من الاشكال الى التجلي وهو مختار ابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي واكثر اصحابنا على ماذكره الشارح ومن نظر الى اطلاقه على الدليل عرفه بالدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب مطلوب خبري وهو مختار اكثر الفقهاء والمتكلمين ومن نظر الى اطلاقه على العلم عرفه بالعلم الحاصل عن الدليل وهو مختار ابي بكر الدقاق وابي عبدالله البصري وعرفه بعضهم بالدليل الذي تبين به الاحكام فعلى هذا قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل والاشارة والرمز ولكن غلب استعماله في القول وهذا التعريف اعم من تعريف اكثر الفقهاء والمتكلمين لانه يختص بالقول وقال بعضهم كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته وان كان بعضه يفيد غلبة الظن بيان من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل هذا ماذكروه في تعريفه واما اقسامه فالمشهور انها خمسة بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة بالاستقراء او بالعقل بخلاف الذي سيأتي بيانه الا ان الامام ابازيد جعل اقسامه اربعة على ماهو دأبه في تربيع الاقسام حيث اخرج الضرورة والنسخ الذي سموه القوم بيان تبديل من اقسام البيان بناء على ان البيان لاظهار الحكم الشرعي والنسخ لرفعه فتباينا فلايدخل احدهما في الآخر الا انه جعل التعليق بالشرط بيان تبديل بدل النسخ فبقي الاقسام اربعة على ماصرح به في التقرير واخذه الشارح وجعل شمس الائمة اقسامه خمسة على ماهو المشهور الا انه جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل مثل ابي زيد ولم يخرج بيان الضرورة بل عدها من الاقسام مخالفا لابي زيد فبلغت الاقسام خمسة ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لما ذكره الامام ابو زيد من المنافاة بين البيان والنسخ واعتبر فخر الاسلام ومن تبعه من مشايخنا كون النسخ اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي وجعلوه من اقسام البيان اتباعا للمشهور مخالفا للامام ابي زيد في جعل الاقسام خمسة وشمس الائمة في جعل النسخ من اقسام البيان وقال العلامة التفتازاني في التلويح بطريق المحاكمة ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود على ماهو رأي اكثر اصحابنا فالنسخ داخل في البيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء نحو اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وان اريد اظهار ماهو المراد من كلام سابق فليس ببيان ثم قال ترجيحا للشق الثاني ينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون

لايجرى فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى 
انه عليه السلام امر اصحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حلق بنفسه حلقوا في الحال

فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل لايكون بيانا لانه (يطول) اى يكون اطول من القول (فيتأخر البيان) اى لو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لانسلم ان الفعل اطول من القول (انه قد يطول) البيان (به) اى بالقول طولا (اكثر مما) اى من الطول الذى يحصل (بالفعل كهيئات الركعتين) فانها بينت بالقول وربما استدعى زمانا اكثر مما يصلى فيه ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول من القول (فلا تأخر) اى لانسلم لزوم تاخير البيان (للشروع فيه) اى الفعل (بعد الامكان) يعنى ان تاخير البيان انما يلزم اذا لم يشرع فى الفعل عقيب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه زمانا طال ومثله لايعد تأخيرا كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار فى الحال فبقى فى سيره شهرين حتى دخلها فانه لايعد مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور (ولو سلم) لزوم تاخير البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن غرضا يعتد به واما التأخير الذى جوزناه (فلا يختار اقوى البيانين) وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق على ان تاخير البيان لايمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة (و) لاشك (انه لم يتأخر عن) وقت (الحاجة) فيجوز وسيجئ توضيحه ان شاء الله تعالى (فاذا وردا) اى قول وفعل صالحان للبيان (بعد مجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا) كما طاف عليه السلام بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد وذلك لايخلو اما ان يعرف السابق او يجهل (فان عرف السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لحصوله به واللاحق تأكيد للسابق (وان جهل) السابق (فاحدهما) اى فالبيان احدهما من غير

النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وفيه نظر لانهم صرحوا فى شروح البزدوى والمختصران مايدل على الحكم ابتداء بيان بالاتفاق فكيف يصح اخراجه من البيان وقال فى فصول البدائع شرائط البيان محل موصوف بالاجمال والاشكال اى بالخفاء والجهل محققا كما فى البيان البنائى اومقدرا كما فى البيان الابتدائى واما شرط سبق كلام له تعلق فى الجملة كما ظن التفتازانى فليس بمشهور واما ماذكره من التأييد بقول فخر الاسلام وغيره من المشايخ فليس بمؤيد للسبق المذكور لان غاية مايدل عليه كلام فخر الاسلام وغيره ان هذه الحجج اى الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما والسنة بجميع انواعها من المتواتر والمشهور والآحاد يحتمل ان يلحقها بيان تقرير اوتفسير اوتغيير ولا يلزم منه انحصار البيان فى البيان البنائى المشروط بسبق كلام له تعلق فى الجملة لان البيان الابتدائى موصوف بالخفاء مقدرا فيكون محلا للبيان وان لم يسبق كلام له تعلق فى الجملة فمعنى قولهم ان هذه الحجج تحتمل البيان انها لخفائها محققا اومقدرا تحتمل البيان فوجب الحاقه محققا اومقدرا بها وكذا ماذكره من التأييد الثانى لايصلح تأييدا له لجواز ان يكون مرادهم حصر اقسام البيان البنائى لا البيان الابتدائى فكانهم قالوا البيان على نوعين بنائى وابتدائى والاول خمسة اقسام (قوله لكن السابق لايجب ان يكون كلاما) ويخطئ التلويح حيث شرط كون السابق كلاما (قوله كسكوت الشارع عن تغيير فعل آه) فان السابق على البيان السكوتى فى هذه الصور هو الفعل لا القول (قوله ولهذا قلت) اى ولاشتراط السبق قولا كان السابق اوفعلا عرفت البيان بتعريف يصدق على البيان المسبوق بذلك السابق ردا على من لم يشترط السبق وعلى من شرط كونه كلاما وهو صاحب التلويح (قوله فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها) اما شموله النسخ فلانه اظهار لانتهاء مدة الحكم الشرعى بعد سبق كلام له تعلق به واما بيان الضرورة بانواعها فلان السكوت عن المذكور وغيره فى انواعها اظهار للمراد بعد سبق فعل له تعلق به (قوله قولا كان اوفعلا) الاولى ان يعطف عليه لفظ سكوتا اذلا يجوز دخوله فى الفعل وقد ذكره آنفا عطفا على الفعل (قوله لم يتعرض له) اى لكون القول بيانا (قوله ودلالة القول وضعية يجريان فيها) اشارة الى ان الادلة النقلية لاتفيد القطع وفيه تفصيل وتحقيق ذكرناه فى شرحنا على ما رتبناه فى الكلام (قوله اى يكون اطول من القول) اشارة الى ان قوله لان الفعل يطول معناه انه اطول من القول ليصح انه مستلزم للتأخر

تعيين (وان اختلفا) اى القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وامر بطواف واحد (فالقول) اى فالبيان هو القول لا الفعل (تقدم) ذلك القول على الفعل (اولا والفعل ندب له) اى للنبي عليه السلام اى فعله على طريق الندب (او واجب عليه) على وجه (يخصه) ولا يسرى وجوبه للامة وانما حملناه عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من اهمال احدهما (وهو) اى البيان على ما اختاره المحققون (خمسة) بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق او بغيره والثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما والثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير اقول يشكل الحصر بيان مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى اعم مما في المفسر فحينئذ يدخل البيان الغير الشافي في بيان التفسير الاول (بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز)

دون القول (قوله اى فالبيان احدهما من غير تعيين) قيل ان الجهل السابق فان كانا متساويين فاحدهما لا بعينه والآخر تاكيد له وان لم يتساويا فالمرجوح بتقديم للبيان والراجح تاكيد له لان المرجوح لو تأخر لغا فان البيان قد حصل بغيره والمرجوح لا يقع تأكيدا للراجح فيلغو ذكره (قوله اولى من اهمال احدهما) اعترض عليه بان في جعل الفعل بيانا خروجا عن عهدة التكليف بيقين لجواز ان يكون هو البيان في الواقع وجعل القول بيانا ليس كذلك فالاول اولى وقال ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان ايا كان فان تقدم كان الطواف الثاني واجبا وان تقدم القول كان نفلا ورد بانه يلزم نسخ الفعل اذا كان متقدما لوجوب الطوافين ورفع احدهما بالقول المتأخر مع امكان الجمع بينهما والجمع اولى من النسخ ولقائل ان يقول النسخ غير متعين لجواز ان يكون من باب العمل بالراجح وترك المرجوح وذلك لان امكان الجمع مرجوح بالنسبة الى الخروج عن عهدة التكليف بيقين لانه احوط فيؤخذ بالفعل ويترك القول احتياطا (قوله من قبيل اضافة العام الى الخاص) فيكون معناه بيان هو التقرير والتفسير والتغيير والتبديل لان كلا من هذه الامور هو البيان بخلاف الضرورة لانها ليست نفس البيان بل سبب له (قوله ووجه الضبط آه) لا يخفى عليك ان بيان وجه الضبط بطريق الحصر العقلي ليس على ما ينبغي لاحتماله الزيادة ببيان مجمل غير شاف على ما سيصرح به والنقصان على ما ذهب اليه الامام ابو زيد كما سبق بل الاولى ان يجعله حصرا استقرائيا مبنيا على الاصطلاح على ما في التقرير ثم بما ذكره في وجه الحصر علم حد كل واحد منها ووجه تسميتها وعرف صاحب البديع بيان التقرير بانه هو البيان بمنطوقه الموافق لمدلول اللفظ بغير اجمال وبيان التفسير بانه البيان بمنطوقه الموافق لمدلول اللفظ مع اجمال في اللفظ وبيان التغيير بانه البيان بمنطوقه المخالف لمدلول اللفظ المقارن له وبيان التبديل بانه البيان بمنطوقه المخالف لمدلول اللفظ المتأخر عنه وبيان الضرورة بانه البيان بغير منطوقه والذي ظهر من كلام الشارح ان بيان التبديل هو البيان بمنطوقه اللازم لمدلول اللفظ المتأخر عنه (قوله مما في المفسر) وهو ما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير او التقرير بحيث لا يحتمل الا النسخ (قوله وهو توكيد الكلام) عرفه فخر الاسلام بانه كل حقيقة تحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص اذا الحق به ما يقطع الاحتمال ومآلهما واحد غير ان في تعريف المصنف زيادة تأكيد والامر فيه سهل وكلمة او فيهما ليست للتشكيك حتى تضر بالتعريف

بل لمنافية الخلو (قوله ان كان الكلام المؤكد) اى ان كان المراد بالكلام المؤكد حقيقة (قوله ولاطائر يطير آه) فان المراد بالطائر معناه الحقيقى لا المجازى فقرره بقوله يطير بجناحيه ولايخفى عليك انه يصلح مثالا لما يقطع احتمال الخصوص لان النكرة فى سياق النفى عام لكنه لما كان عمومه باعتبار وقوعه فى سياق النفى جعله مثالا لما يقطع احتمال المجاز بخلاف المثال الثانى فان عمومه مما لا خفاء ولاخلاف فيه والبريد هو الرسول يقال الحمى بريد الموت اى رسوله (قوله فان الملائكة عام) لانه جمع معرف باللام (قوله لا انه كان يحتمل المجاز آه) فيه رد على صاحب التقرير فانه قال ثم بعد التاكيد بقوله كلهم يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة اقول هذا هو المناسب لظاهر ما فى مغنى اللبيب حيث قال كل اسم موضوع لاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه فان الظاهر منه انه موضوع للاجتماع والذى ظهر من كلام فخر الاسلام والسراج الهندى انه نظير بيان التقرير الذى يقطع احتمال الخصوص مثل كلهم لا بيان تفسير (قوله ومن هذا القبيل) اى من قبيل بيان التقرير (قوله وله) اى لعبده (قوله وقال عنيت المعنى الشرعى) اى بطالق وحر يعنى ان الطلاق كان فى الاصل عبارة عن رفع القيد مطلقا غير مختص بالنكاح ثم صار مختصا برفع قيد النكاح شرعا وعرفا فصار حقيقة شرعية واحتمل رفع كل قيد باعتبار الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت الطلاق الشرعى قرر مقتضى الكلام شرعا وقطع احتمال المجاز وكذا موجب قوله انت حر العتق عن الرق فى الشرع ويحتمل التخلية عن القيد الحسى والحبس والعمل ويستعمل فى الخلوص ايضا يقال رجل حر اى خالص عن الاخلاق الذميمة فبقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة وقطع احتمال المجاز (قوله قوله اقيموا الصلاة) مثال للمجمل فان الصلاة فى اللغة الدعاء ومطلقها غير مراد فصار مجملا فبينه عليه السلام قولا وفعلا بان قال صلوا كما رأيتمونى اصلى هكذا قالوا لكنه مخالف لما ذكره رحمه الله آنفا من ان هذا القول ليس ببيان بل دليل على بيانية الفعل فبيانه قولا هو الاحاديث المروية عنه فى حق صفة الصلاة وكذا قوله آتوا الزكاة مجمل لانها فى اللغة هو النماء فصار مجملا فبينه بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وكذا آية السرقة مجمل فى حق مقدار ما يجب به القطع وفى حق المحل فبينه بالقول والفعل ولم يذكر مثال لحوق البيان

ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى ولاطائر يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل فى غير معناه يقال للبريد طائر لاسراعه فيقال فلان يطير بهمته (او) احتمال (الخصوص) ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسيرا لا انه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازى اذ لا وضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله انت حر وقال عنيت المعنى الشرعى (و) الثانى (بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء) من المشترك او المشكل او المجمل او الخفى وخصص المشايخ المجمل والمشترك بالذكر تسامحا كبيان النبى عليه السلام قوله تعالى اقيموا الصلاة بالقول والفعل وبيانه عليه السلام قوله تعالى وآتوا الزكاة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عليه السلام مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عليه السلام لاقطع فى اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند وكبيان الرجل قوله انت بائن بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة المعانى

فيكون بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بوائن (و) الثالث (بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر) اى صدر الكلام (باظهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى يصير المجموع كلاما واحدا فلا يلزم التناقض (كالتخصيص) فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي رحمه الله وقد سبق في بحث العام (والاستثناء) فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم على ان الاستثناء تغيير (والشرط) فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابي زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاده للايجاب في الحال الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام في قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما فرق بطريق آخر كما سيجيء واما النسخ فانه وان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عند الله تعالى بيان نهاية مدة الحكم

بالمشترك والمشكل مثال المشترك قوله ثلاثة قروء فان القرء مشترك بين الطهر والحيض فبين عليه السلام بقوله عدة الامة حيضتان ان المراد به الحيض ومثال المشكل قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا فان الهلع كان مشكلا لا يعرف مراده فبينه الله تعالى بقوله متصلا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا وانما لم يذكر المشترك من الاية والحديث اكتفاء بالمثال المذكور اعني قوله انت بائن (قوله يعمل باصل الكلام) لان الحكم بعد البيان يضاف الى المبين اسم مفعول لا الى البيان عندنا (قوله فانه بيان تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي) هذا الخلاف مبني على خلاف آخر وهو ان موجب العام الغير المخصوص قطعي او ظني فلما كان موجبه قطعيا عندنا وظنيا عنده على ما تقدم بيانه كان تخصيصه بمخصص بيان تغيير عندنا لتغييره من القطعي الى الظني لان العام بعد التخصيص يكون ظنيا بالاتفاق حتى يشترط وصله كالشرط والاستثناء وبيان تفسير عنده لتفسيره خفاء الاول يعني ان التخصيص يفسر موجب العام ويوضح انه يوجب الحكم في بعض الافراد حتى لم يشترط الوصل عنده بل صح متراخيا كما صح متصلا وبه قال بعض اصحابنا ايضا فراده بقوله عندنا اكثر اصحابنا وانما سمي التخصيص بيان التغيير لوجود اثر كل من البيان والتغيير اما البيان فلان البيان بمعنى الاظهار وبالتخصيص يظهر ان الكلام غير موجب للقطع وانه انما يوجب الحكم في بعض الافراد واما اثر التغيير فلانه يغير العام من القطع الى الظن وكذا سمي الاستثناء والشرط بيان تغيير لما فيهما من اثر كل من البيان والتغيير لان بالاستثناء يبين ان المراد الباقي بعد اخراج المستثنى لانه تكلم بالباقي بعد الثنيا وبالشرط يتبين ان الكلام غير موجب في الحال واما اثر التغيير فيهما فلان كل واحد منهما موجب لتغيير موجب الكلام اذ لولا الاستثناء لاوجب المستثنى منه بتمامه ولولا الشرط لوجد المعلق في الحال وهو الظاهر من بيان الشارح ايضا (قوله لان الشرط يبدل الكلام) فيكون بيان تبديل لا تغيير (قوله فلا تبديل فيه) اى فلا يكون بيان تبديل بل يكون بيان تغيير لتغييره موجب الصدر ببيان ان المستثنى غير مراد في حكمه فان قيل كون الشرط مغيرا لموجب الصدر انما يستقيم على مذهب الشافعي لان مذهبه ان الجزاء كلام مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط يخصصه على بعض التقادير فيصير مغيرا لحكم الصدر واما عند الحنفية فمجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت طالق

ولا يفيد الحكم اصلا وليس الشرط تخصيصا لحكمه كما قال الشافعي قلنا المراد بكونه مغيرا لولا الشرط لافاد صدر الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكأنه خصصه وغيره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء (قوله للجهتين) يعني ان النسخ سمي بيان تبديل لثبوت وجه كل من البيان والتبديل اما البيان فلكونه بيانا لنهاية مدة الحكم عند الله واما التبديل فلكونه رفعا وابطالا بالنسبة الينا (قوله لا عن وقت الحاجة) اى عن وقت تنجيز التكليف (قوله لا يجوز) لانه لو تأخر لا يكون مغيرا لان المغير لا بد وان يكون متصلا للصدر لان المجموع كلام واحد فلا يلزم التناقض (قوله ان تأخير البيان) اى مطلق البيان سواء كان بيان تقرير او تفسير او تغيير وسواء كان في المجمل او في غيره (قوله لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال) لان المراد بوقت الحاجة وقت تنجيز التكليف بالفعل وذلك بالفهم ولا فهم بدون البيان فلو جوزنا تنجيز التكليف بدون البيان يلزم التكليف بالمحال وذا لا يجوز الا عند من يجوزه فان قيل الاعتقاد ايضا مقصود والاجمال لا يمنع الاعتقاد فيجوز تأخير البيان عن وقته قلنا المقصود الاصلي ههنا هو العمل والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز (قوله في آية الخيطين) وهي قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر قال الزمخشري المراد بالخيط الابيض ما يبدو من الفجر المعترض في الافق كالخيط الممدود والمراد بالخيط الاسود ما يمتد معه من غبش الليل شبها بخيط ابيض واسود وقوله من الفجر بيان للخيط الابيض واكتفى به عن بيان الخيط الاسود لان بيان احدهما بيان الآخر ويجوز ان يكون من للتبعيض لانه بعض الفجر واوله ثم قال هذا من باب التشبيه لا من باب الاستعارة لان قوله من الفجر اخرجه من باب الاستعارة الى التشبيه كما ان قولك رأيت اسدا مجاز فاذا اردت من فلان رجع تشبيها ثم اعترض بان قال فلم زيد من الفجر حتى كان تشبيها ولم يقتصر على الاستعارة التي هي ابلغ من التشبيه واجاب من نفسه بان من شرط المستعار ان يدل عليه الحال او الكلام ولو لم يذكر من الفجر لم يعلم ان الخيطين مستعاران فزيد من الفجر فكان تشبيها بليغا وخرج من ان يكون استعارة هذا كلامه فظهر منه ان من الفجر بيان ومتصل للمبين على ما هو الظاهر من سوق كلامه وهو الاصل في البيان فاورد عليه بما رواه البخاري في صحيحه من حديث سهل بن سعد قال انزلت وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من

فسمي بيان تبديل للجهتين (والصفة) نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحق بها (والغاية) نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون (وبدل البعض) نحو ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فلا حصر فيها لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى في حق الابطال كما صرح به في تلخيص الجامع (ويجوز تأخير بيان التقرير والتفسير عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال وما روي عن بعض الاصحاب من وضع العقالين في آية الخيطين قبل نزول من الفجر ففي تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم

الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان رجال اذا ارادوا الصوم ربط احدهم في رجليه الخيط الابيض والخيط الاسود ولا يزال يأكل حتى يتبين له رؤيتهما فانزل الله بعده من الفجر فعلموا انما يعني الليل والنهار قال الظاهر من هذا الحديث جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث قال فانزل الله بعده من الفجر حتى نقل ابن حجر عن القرطبي ان مدة تأخير نزوله عام كامل فاجاب عنه الزمخشري بان هذا الحديث عند من لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وهم اكثر الفقهاء والمتكلمين لم يصح واما عند من يجوزه فيقول تأخيره ليس بعبث لان المخاطب يستفيد منه وجوب الخطاب ويعزم على فعله فاشار الشارح الى هذا الجواب بقوله فعلى تقدير ثبوته ثم ترقى عليه بما ذكره القاضي البيضاوي يعني انا لا نسلم صحة ثبوت ذلك المروي وعلى تقدير تسليم صحته لانه من مرويات الصحيحين لكن لا نسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لجواز انهم فعلوا ذلك قبل دخول رمضان في الصوم النفل وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز وانما الممتنع تأخيره عن وقت الحاجة ولو سلم انهم فعلوا ذلك في رمضان لكن لا نسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ايضا وانما يلزم ان لو كان الخيط الابيض والخيط الاسود مجملا يحتاج الى البيان حتى يقال اخر البيان عن وقت الحاجة لكنه ليس بمجمل بل هما مشهوران في الفجر والغبش فالله تعالى اكتفى اولا بشهرتهما في ذلك ثم صرح ببيان الكشف والايضاح لما التبس ذلك على بعضهم هذا ولا يخفى عليك انه يلزم على التسليم الثاني ثبوت نزول من الفجر حين دخول رمضان ولم يثبت ذلك كيف وانه مناف لما ذكرناه عن القرطبي من ان مدة تأخير نزول من الفجر على تقدير صحة رواية سهل عام كامل تأمل ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره صاحب الكشاف من ان حديث سهل غير صحيح عند من لا يجوز تأخير البيان يؤيده ما رواه البخاري عن عدي بن حاتم قال لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود عمدت الى عقال اسود و الى عقال ابيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت انظر في الليل فلا يستبين لي فغدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال انما ذلك سواد الليل و بياض النهار وجه تأييده على ما ذكره القرطبي ان حديث عدي يقتضي ان قوله من الفجر نزل متصلا بقوله من الخيط الاسود بخلاف حديث سهل فانه ظاهر في تأخير نزوله فتعارضا فرجحوا تلك الطائفة حديث عدي قالوا ان حديث سهل غير صحيح فان قيل فعلى هذا فما معنى الخيط في الاية المذكورة اجيب بان عديا حمل الخيط على

حقيقته وفهم من قوله من الفجر من اجل الفجر ولم يجعله بيانا وقيل على تقدير صحة حديث سهل ايضا يمكن الجمع بينهما بان حديث عدى متأخر عن حديث سهل فكأن عديا لم يبلغه ما جرى من حديث سهل وانما سمع مجرد الآية ففهمها على ما وقع له فبين له النبي عليه السلام القصة (قوله فقيل يجوز مطلقا) اى سواء كان بيان تقريرا وتفسيرا وتغييرا وظاهرا او مجملا وهو مختار ابن الحاجب واستدل عليه بوجوه منها قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى حيث اثبت خمس الغنيمة للمذكورين مطلقا واثبت لذوى القربى عموما وكل واحد منها مما له ظاهر اريد خلافه من غير ذكر بيان اجمالى او تفصيلى اما الغنيمة فان ظاهرها الاطلاق ولكن اريد بخلافه لانه بين بعد ذلك ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد من قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه واما برأى الامام كما هو مذهب ابى حنيفة واما ذووا القربى فكذلك ظاهر الاطلاق ثم بين بعد ذلك ان ذوى القربى بنوا هاشم دون بنى امية وبنى نوفل فدل على جواز تأخير البيان مطلقا وباقى الوجوه مذكور فى مختصره (قوله وقيل يمتنع مطلقا) وهو مختار الصيرفى والحنابلة (قوله وقيل يمتنع فى الظاهر) وهو مختار الكرخى يعنى انه فصل بين المجمل وغيره فمنعه فى غير المجمل وهو ماله ظاهر غير مراد واريد ظاهره كالعام الذى اريد به الخاص والمطلق الذى اريد به المقيد وكالمنسوخ وجوزه فى المجمل وهو ما ليس له ظاهر (قوله وقيل يجوز فى المجمل) واختاره ابو الحسين (قوله كأن يقال) اى وقت الخطاب متصلا بالعام او بالمطلق هذا العام مخصوص او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم منسوخ بلا زيادة عليه (قوله تأخير التفصيل) اى البيان التفصيلى وذلك بان يفصل ما خص من العام وبان يذكر الصفة التى قيد بها المطلق وبان يعين وقت النسخ (قوله يعلم منه احد المدلولات) قيل هذا فى المشترك ظاهر واما فى المجمل فلا اذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان اصلا فان المجمل ما لا يدرك معناه عقلا بل نقلا واجيب بان المجمل يعلم منه قبل البيان ان له معنى من المعانى وان لم يدرك خصوصيته وهذا القدر يكفى فى المقصود (قوله بخلاف الخطاب بالمهمل) اى ما لا وضع له (قوله لانه حمل على بيان ما اشكل على النبي عليه السلام) قال الحافظ ابن حجر فى تفسير البيان اى علينا ان نقرأه ويحتمل ان يراد به بيان مجملاته وتوضيح مشكلاته فيستدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما هو الصحيح فى الاصول ووجه الاستدلال ان ثم للتراخى (قوله مطلقه) اى مطلق

واما تأخيره عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع فى الظاهر اذا اريد به غيره لا فى المجمل وقيل يجوز فى المجمل ويمتنع فى غيره لكن الممتنع تأخيره هو البيان الاجمالى كأن يقال هذا العام مخصوص او سيخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد قران البيان الاجمالى والمختار عند مشايخنا جوازه اجمالا وتفصيلا فى بيان التقرير والتفسير وامتناعه فى بيان التغيير باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شئ ما اصلا لنا فى جوازه فى التقرير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان ما اشكل على النبي عليه السلام من معانيه ولان البيان فى اللغة الايضاح ولا ايضاح فى التغيير فلا يحمل عليه مطلقه

ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره رفعا لعموم المشترك وفى التقرير معنى التفسير بل اولى ولنا فى امتناعه فى التغيير قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر ثم لما اشترط الاتصال فى بيان التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعي رحمه الله فانه عنده بيان محض فيجوز تأخيره استدل لا لا بوجوه ثلاثة

البيان (قوله ولانه مراد بالاجماع) اى بيان التفسير فلا يراد غيره سواء كان بيان تقرير اوتغيير دفعا لعموم المشترك فان قيل فعلى هذا لا يثبت جواز تأخير بيان التقرير وهو داخل فى المدعى قلنا نعم الا انه يثبت بطريق الدلالة على ما اشار اليه بقوله و فى التقرير معنى التفسير بل اولى لا بطريق الارادة من لفظ البيان (قوله قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه) قال عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير وقال فى التوضيح وجه التمسك ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول الحالف متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة مطلقا لا معينا ولا مخيرا واورد عليه انه كما يجوز ان يقول متراخيا ان شاء الله يحتمل ان لا يقول ذلك فعلى التقدير الثانى تجب الكفارة فلا وجه لنفى وجوبها مطلقا على تقدير جواز تأخير بيان التغيير ولهذا الايراد عدل عنه الشارح رحمه الله وقال لو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر يعنى لو صح التراخى اوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين واما حمل ما ذكره صاحب التوضيح على هذا المعنى على ما زعمه صاحب التلويح فبعيد نعم يمكن حمل كلام صاحب التوضيح على ظاهره بان يقال فى وجه التمسك ان الكفارة لا تجب الا بالحنث واذن النبي عليه السلام بالحنث فى هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد انما هو لاجل الضرورة وهو كون غير المحلوف عليه خيرا منه بان يكون الحلف على امر غير مشروع ولو كان تأخير البيان بالاستثناء جائزا لم تحقق الضرورة فلا يكون الاذن فى الحنث مشروعا لحصول الاجتناب عن الحنث بامر مشروع اعنى قوله ان شاء الله متراخيا فلم تجب كفارة اصلا فعلى هذا التقرير لا وجه للعدول الى ما ذكره الشارح هذا وقد اعترض بان دليلكم هذا وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه وهو ما قد روى ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف فى كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحى بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله عليه السلام غدا اجيبكم بايام اجيب عن الاول بان السكوت العارض يحمل على ما لا يعد فى العرف منفصلا من نحو السكوت لتنفس اوسعال جمعا بين

الادلة وعن الثاني بان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله عليه السلام غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اى اعلق كل ما اقول له انى فاعل غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله هذا عند الجمهور وقال ابن عباس يجوز بيان التغيير متراخيا ولو بعد سنة وعن سعيد بن جبير ولو بعد يوم او اسبوع او شهر (قوله الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم) الآية استدلوا بهذه الاية بطريقين احدهما ماذكر فخر الاسلام بان الله تعالى امر بذبح بقرة مطلقة حيث قال ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف متعددة والتقييد تخصيص للعام فلولم يجز التخصيص متراخيا لما بينها متراخيا والثاني ماذكره المحقق في شرح المختصر وهو المذكور في كتب الشافعية ان الله تعالى امرهم بذبح بقرة معينة لا مطلقة على ما هو الظاهر من قوله ان تذبحوا بقرة فقد اريد به خلاف الظاهر ثم تأخر بيانها فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر غير مراد والدليل على كون المراد بقرة معينة امور احدها انه عينها بعد سؤالهم بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وبقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها والضمير في انه قال راجع الى المأمور بها فكذا في الجواب فكان معينا وثانيها انهم لم يؤمروا بتجدد ولو كان المأمور به بقرة مطلقة لكان الامر بالمعين امرا بمتجدد لا بالاول واللازم باطل بالاتفاق للاجماع على انهم لم يؤمروا بالمتجدد اذ لو امروا بالمتجدد لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة آخرا دون ماذكرت اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع فتعين انه بيان لما وجب اولا ولان المتصف بجميع الصفات المذكورة مطابق للمأمور به اولا لانه نسخ للاطلاق وثالثها انها لو كانت مطلقة لما سألوا عن تعيينها لخروجهم عن العهدة بذبح اية بقرة كانت فدل انها معينة والذى ظهر من كلام الشارح انه اختار الطريقة الاولى اتباعا لفخر الاسلام بدليل قوله يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وبدليل جوابه الآتي ايضا لانه لو اختار الطريقة الثانية اتباعا للمحقق لما استقام قوله يعم الصفراء وماذكره في الجواب الآتي وهذا لان الموافق لهذه الطريقة ان يقول ان المأمور بقوله تعالى ان تذبحوا بقرة هو المعينة لا ماهو الظاهر من البقرة المطلقة فقد اريد به خلاف الظاهر ثم تأخر بيان تلك المعينة فدل على جواز تأخيره ثم يجيب عنها بانا لا نسلم كون المراد بقرة معينة بل هي بقرة مطلقة على ما هو الظاهر من قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فلا يحتاج الى بيان

الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبعرى قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انت قلت ذلك قال نعم



حتى يقال انه قدتأخر ويدل على ان المراد مطلق البقرة قول ابن عباس رضى الله عنه قال انهم لوذبحوا اية بقرة كانت لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم بالسؤال فشدد الله تعالى عليهم ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه دل على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا (قوله قال اليهود) اى قال ابن الزبعرى (قوله وجب رد هذه الوجوه) جواب لما (قوله لاتخصيص للعام) اذ المطلق ليس بعام عندنا وان كان عاما عند الخصم فيكون الجواب تحقيقيا لاالزاميا وقد يجاب عنه بطريق الالزام ايضا على ماسيأتى فى بيانه (قوله فيكون نسخا آه) قال ابومنصور الماتريدى القول بأن المطلق كان مرادا ثم صار المقيد مرادا يؤدى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذلابد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون اى الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد لايجوز لانه بداء وجهل لعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الآية عليه بل الامر فى الابتداء لاقى بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما آخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ماهى يبين لنا مالونها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلوحمل على النسخ لايكن بيانا لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ماروى عن ابن عباس فمن اخبار الآحاد وهو بظاهره اثبات البداء فى حكم الله تعالى وتغير ارادته لان ظاهر قوله لوذبحوا اية بقرة كانت لاجزأتهم يقتضى ان مراد الله تعالى هو المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشدد الله تعالى عليهم يقتضى اثبات الحكم فى المقيد فيكون مرادا ثم بعد كون المراد مطلقا قبل التقييد ثم صار المقيد مرادا نحن ان سلمنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق فلاحاجة الى الجواب لانه بمعزل عن محل النزاع وهو تخصيص العام وان لم نسلم جواز ذلك بطريق البيان لكونه مؤديا الى التجهيل واعتقاد غير الحق او اعتقاد مالاسبيل لنا الى معرفته فالجواب عنه انا لانسلم على هذا التقدير عدم اقتران بيانه به لجواز اعلام موسى عليه السلام ايامهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لامطلقة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا ثم تأخر البيان التفصيلى الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا انتهى ورد بان شرط النسخ التمكن من عقد القلب والعلم ان كان شرطا فهو شرط العقد

قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى عزيرا وعيسى والملائكة عليهم السلام وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد) للمطلق لاتخصيص للعام وفيه الكلام (فيكون نسخا) لما سيأتى ان شاء الله تعالى

لا للتمكن منه وعدم ضيق الزمان عن التمكن بالعقد ظاهر ولا يخفى على احد وسؤالهم لا يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنتا منهم وقوله لا فى بقرة مقيدة خلاف ظاهر النص لان ظاهره هو المطلق ثم ان المصنف اقتصر فى الجواب على ما ذكره من ان تقييد المطلق نسخ فيجوز تأخيره ولم يزد عليه اما سلمنا ان تقييد المطلق بيان ولا يجوز تأخيره لكن لا نسلم انه متراخ فيما نحن فيه بل هو مقترن بجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح المعينة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا على ما ذكره ابو منصور ولان الجواز غير كاف فى المقام الالزامى بل لا بد له من التحقق (قوله يكون الاستثناء بقوله الا من سبق منقطعا) ويكون قوله ليس من اهلك بيانا ابتدائيا لتعليل الاستثناء المذكور (قوله ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول) والا لزم التناقض لان الضمير فى انه راجع الى من سبق عليه القول (قوله لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) يعنى ان صدر الآية لم يتناول هذه الثلاثة لانهم عقلاء وكلمة ما لغير العقلاء فلا يتناولها فلا تخصيص بدون التناول فان قيل سؤال ابن الزبعرى وهو من الفصحاء يدل على التناول وكذا عدم رد النبى عليه السلام يدل عليه فاجاب عن الاول بان ابن الزبعرى انما اورده تعنتا بالمجاز فى العقلاء او تغليب غير العقلاء بناء على ان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب جانب الكثرة لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا فحينئذ يكون هذا القول لبيان ان المجاز ليس بمراد فى صدر الآية ولو على زعم السائل لا لتخصيص العام وقيل اما سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهر فيمن يعقل لكثرة استعماله فيه فجوابه حينئذ ان ظنه هذا باطل لانه ظاهر فيما لا يعقل والجواب عن الثانى ان عدم رد النبى عليه السلام ممنوع لما روى انه عليه السلام قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل ولو سلم سكوته فذلك لما عرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام لا يتناولهم فان قيل فعلى هذا فما موقع قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى قلنا انه بيان لتعنتهم ابتداء لا انه تخصيص على ما صرح به فى التحرير (قوله اما التخصيص) لما ذكر ان التخصيص من انواع بيان التغيير عندنا شرع فى بيان التخصيص نفسه (قوله ليتناول الجمع ونحوه) مثل القوم والرهط اذ ليس لهذه الالفاظ من الفاظ العموم افراد بل لها متناول (قوله لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق) حيث قال ثمه فان كلا منهما وان سميته مخصصا

ان تقييد المطلق نسخ فلا يضره التراخى بل يلزمه والى رد الثانى بقوله (والاهل لم يتناول ابن نوح عليه السلام) لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا المعنى لا انه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطعا (ولو سلم) ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به الاهل قرابة (فقد اخرج) الابن (بالاستثناء) بقوله الا من سبق عليه القول لان الاستثناء حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخى وحينئذ يكون معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك اى ليس من اهلك الذى لم يسبق عليه القول فالاضافة للعهد والى رد الثالث بقوله (وما) فى قوله تعالى انكم وما تعبدون (لم يتناول عيسى وعزيرا والملائكة) عليهم السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لانه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية (لانهم) يعنى ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة (خصوا) تخصيصا (متراخيا) حتى يلزم جواز تراخى المخصص فلزم تراخى المغير

( اما التخصيص فقصر العام على
بعض متناوله ) لم يقل بعض افراده
ليتناول الجمع ونحوه ( بكلام ) خرج به
القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه
وان كان مسمى بالتخصيص فى العرف
لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق
فى بحث العام والمقصود ههنا تعريفه
(مستقل) خرج به الاستثناء والشرط
ونحوهما مما مر فان شيأ منها لا يسمى
تخصيصا فى اصطلاحنا ( موصول )
للعام فى النزول والورود ( حقيقة )
وهو ظاهر ( او حكما للجهل بالتاريخ )
فانه اذا جهل يحمل المخصص على
مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخى
فانه نسخ ( ويجوز التخصيص بالعقل )
وضع المظهر موضع المضمر لان المراد
بالتخصيص ههنا غير ما سبق على ما سبق
وانما جاز به لخروج الواجب من نحو الله
خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير
لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته
تعالى فان قيل البيان مؤخر والعقل
ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص
به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع
قلنا الواجب تأخر صفة مبينيته لا ذاته
والفرق بين التخصيص والنسخ
ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم
او رفعه محجوب عن نظر العقل
بخلاف خروج البعض عن الخطاب

لكنه لا يجعل العام ظنيا فى الباقى مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم
يكون العام فى الباقى قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا
( قوله لا يسمى تخصيصا فى اصطلاحنا ) بل يسمى غاية وصفة وحالا وبدل
البعض واحترز بقوله فى اصطلاحنا عن اصطلاح الشافعية فان قصر العام على
بعض ما يتناوله مطلقا تخصيص عند الشافعية ( قوله فى النزول والورود )
الاول فى الاية والثانى فى الحديث ( قوله بتأخر صفة مبينة ) اى صفة كون
العقل مبينا لا ذات العقل ( قوله ويجوز التخصيص بالعادة ) وقد تقدم بيان
هذا وما يكون بنقصان بعض الافراد وزيادته فى بحث العام (قوله لا القياس )
اختلف فى انه هل يجوز تخصيص العام بالقياس او لا يجوز مثل ان يعم قوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة المديون وغيره فيخص المديون منه قياسا على الفقير قال
ابو حنيفة واكثر اصحابه ومنهم ابن ابان ان كان العام مخصصا قبله جاز والا فلا
وقال الشافعى ومالك واحمد والاشعرى وابو هاشم وابو الحسين وهو رواية عن
ابى حنيفة رحمه الله يجوز مطلقا وقال ابن سريج يجوز ان كان القياس جليا
كقياس تحريم الضرب على حرمة التأفيف وهو ما سميناه دلالة والا فلا وقيل
يجوز ذلك ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من العام بنص والا فلا وقال
ابو على الجبائى لا يجوز مطلقا بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس او خفيا
ومخصوصا كان العام او لا وقال القاضى وامام الحرمين بالوقف وقال ابن الحاجب
المختار جوازه ان ثبت علية العلة بنص او اجماع او كان اصل القياس مخصصا من
العام وان لم يثبت احد هؤلاء الامور المذكورة يعتبر القرائن الموجبة للتفاوت
والتساوى فى آحاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به ويخص العام
به والا عمل بعموم الخبر ولا يخص بالقياس واستدل اصحابنا على مختارهم
بوجهين احدهما ان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم
دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص بمخصص فان هذا العام ظنى
كالقياس ويرجح القياس لكونه مؤيدا بما يشاركه فى بيان عدم دخوله بعض
الافراد اعنى المخصص الاول فيجوز تخصيصه به يعنى ان القياس المستنبط من
المخصص الاول يبين ان قدر ما تتعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان ذلك
المخصص يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحته فكان القياس مؤيدا به فرجح
على العام الظنى وقوله رحمه الله مؤيدا على صيغة اسم المفعول بيان لوجه ترجيح
القياس على النص مع كونهما ظنيين حتى خص ذلك النص به وثانيهما ان

الخصص وان كان بيانا من وجه فهو معارض من وجه آخر والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه وقد يستدل عليه بوجه ثالث وهو ان الاصل الذى يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام اى الذى لم يخصص ابتداء لعدم تناوله شيأ من افراده اذ الفرض ان هذا العام لم يخصص قبل القياس فكذا القياس المستنبط من هذا الاصل لا يصلح مبينا لذلك العام ايضا فلو اعتبر لا يكون الا معارضا والقياس لا يصلح معارضا للنص واعترض عليه بان عدم صلوح الاصل للبيان انما هو باعتبار عدم تناوله لشئ من افراد العام والكلام فى القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ورد بان عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام فى القياس المتناول له واستدل الشافعى ومن معه بان العام ظنى مثل القياس فيجوز التخصيص به وجوابه منع كونه ظنيا على ما مر بيانه واستدل الجبائى بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى والجواب منع بطلان تقديم الاضعف على الاقوى وانما يبطل ذلك ان لو كان الاقوى مبطلا بالكلية وههنا ليس كذلك بل انما قدم القياس جمعا بين الدليلين وعملا بهما لا لابطال العام بالكلية واستدل ابن الحاجب على الشق الاول من مختاره بان علية العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا من العام كان القياس كالنص الخاص فخص العموم جمعا بين الدليلين بخلاف ما اذا لم يتحقق شئ منها فان القياس وان ترجح لكونه خاصا على العام دلالة لكن احتمل ان لا تكون العلة المستنبطة والمختلف فيها علة فجاز ان يرجح العام عليه من هذا الوجه والجواب عنه انا لا نسلم رجحان القياس على العام دلالة لكونه خاصا لان القياس الذى ثبت به الظن كالعام والخاص انما يكون اقوى دلالة اذا كان نصا واستدل على الشق الثانى من مختاره بان العلة اذا كانت مستنبطة لا تخصص العام لان المستنبطة اما ان تكون راجحة على العام فيما اريد تخصيصه او مرجوحة او مساوية والمرجوحة والمساوية لا تخصص لئلا يلزم ترجيح المرجوح او احد المتساويين من غير مرجح والراجحة تخصص فيكون القياس حينئذ مخصصا على تقدير واحد وغير مخصص على التقديرين ووقوع احتمال واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد معين (قوله وان وقع ذلك صورة) اشارة الى رد ما يقال ان الاجماع خصص آية القذف بالاحرار فان حد العبد فى القذف نصف حد الاحرار ووجه الرد ان ذلك

(و) يجوز التخصيص (بالعادة) يعنى ان العادة اذا اختصت بتناول نوع من انواع متناولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذى يباع فى السوق ويكبس فى التنانير وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للافهام فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف اليه الكلام (و) يجوز ايضا (بنقصان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته) كالفاكهة لا يقع على العنب (لا القياس) يعنى لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (و) لا (الاجماع) لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخى وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة

(و) يجوز التخصيص (بالكتاب له) اى الكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضى ابى بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه بنسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر وكذا عندنا لكن اذا اتصل الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا ويبقى العام فى الباقى قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد

التخصيص ثابت بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب لا بالاجماع وذلك لان التنصيف فيه معلل بنقصان النعمة فى حق الارقاء وهو موجود ههنا فتنصف فيحمل قولهم الاجماع خصص هذه الآية على معنى ان الاجماع يتضمن وجود المخصص الذى جهل تاريخه وحمل على المقارنة الحقيقية لجهل تاريخه وهذا كما قالوا لو عمل اهل الاجماع على خلاف نص فانه لا يكون اجماعهم ناسخا لذلك النص بل الناسخ هو الدليل الذى تضمنه الاجماع لان النسخ لا يكون بغير خطاب الشرع والاجماع ليس بخطاب الشرع وان امكن ان يكون دليلا عليه ( قوله ويجوز التخصيص بالكتاب ) اختلفوا فى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب فمنهم من منعه على ما اشار اليه بقوله خلافا للبعض والجمهور على جوازه ثم اختلف المجوزون فى كيفية الجواز انه مطلق او مقيد فقال ابو حنيفة واصحابه والقاضى ابو بكر وامام الحرمين يجوز مقيدا اعنى اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه لنسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما فى ذلك القدر فتساقطا الا ان ابا حنيفة واصحابه قالوا انما يخصصه اذا اتصل الخاص المتأخر بالعام اذ لو تراخى كان ناسخا له لا مخصصا فيبقى العام قطعيا حتى لم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد خلافا للقاضى والامام فانهما قالا الخاص المتأخر يخصصه اتصل به او لم يتصل وقال الشافعى ومالك يجوز تخصيصه به مطلقا تقدم او تأخر علم التاريخ او جهل واختاره ابن الحاجب فقوله لكنه استدراك من قوله يجوز التخصيص بالكتاب له يعنى انهم اتفقوا فى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ثم افترقوا على ثلاث فرق فقال القاضى وامام الحرمين كذا وقال ابو حنيفة واصحابه كذا وقال الشافعى ومالك كذا استدل المانعون باربعة اوجه الاول ان العام المتأخر بمنزلة التنصيص على الافراد واحدا بعد واحد فاذا قال اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكأنه قال لا تقتل زيدا المشرك ولا خالدا المشرك ولا عمرا المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله اقتل زيدا المشرك فكذا ما هو بمنزلته فلا يكون تخصيصا وكذا الحال فى كتاب الله تعالى وهذا الوجه دليل على نفى تخصيص الكتاب بالكتاب لا مطلقا بل فيما اذا كان العام مؤخرا اجيب عنه بان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بخلاف صورة التنصيص على الآحاد واذا احتمل النسخ والتخصيص فالحمل على التخصيص اولى لانه اكثر وقوعا ولا رفع فيه للحكم كما لو تأخر الخاص وفيه نظر لان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بالمقدم او غيره والاول ممنوع

والثاني لا يفيد سوى الفرق بين الصورتين وذلك باطل لعدم الفاصل بينهما في ذلك ولانا لا نسلم ان النسخ رفع بل لبيان انتهاء الحكم على ما تقدم الثاني وهو دليلهم على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بذلك على خلاف قوله تعالى لتبين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل القرآن فلو جاز ذلك كان المبين غيره فلا يكون الرسول عليه السلام مبينا واجيب اولا بالمنع بانا لا نسلم ان الآية تدل على ان الرسول مبين لكل القرآن فلا ينافي ان يكون غيره مبينا للبعض وفيه اعمال الدليلين فكان اولى ولو سلم انه مبين لكل القرآن لكنه قد يبينه بالكتاب وقد يبينه بالسنة فكونه مبينا لا ينافي في كون الكتاب مبينا ايضا لان البيان كما تجوز نسبته الى الكتاب الذي يبين به الرسول جاز نسبته الى الرسول ايضا وثانيا بالمعارضة بان نقول ان قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء يدل على ان القرآن مبين لكل شيء والكتاب شيء فيكون مبينا له واذا كان الكتاب مبينا للكتاب لا يكون الرسول مبينا له للاستغناء عنه ولئلا يلزم تحصيل الحاصل ودفعت المعارضة بان القدر المبين من الكتاب شيء فلا بد وان يكون مبينا بالكتاب وقد يكون بينا بنفسه لا يحتاج الى بيان فكان متروك الظاهر فلا يحتج به الثالث انه لو جاز تخصيص عام الكتاب بخاصه لزم ان يكون متأخرا عن العام لانه بيان والبيان يستدعي تاخير المبين واللزوم حق بالاتفاق فاللازم مثله فلا يجوز ان يكون العام مؤخرا عن الخاص المخصص وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بما قدم عليه من الكتاب لا مطلقا واجيب عنه من طرف من جوزه مطلقا بمنع استدعاء البيان تاخر المبين ورد بان التخصيص لبيان ان بعض ما يصلح ان يتناوله العام ليس بمراد والاقتضاء ذلك تقدم العام على المخصص لامتنع الامتناد مكابر الرابع ان العلم المتأخر احدث من الخاص المتقدم والاخذ بالاحدث واجب لقول ابن عباس رضي الله عنه كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث واجيب بانا نحمل العام الاحدث الذي يجب الاخذ به على غير المخصص جمعا بين الادلة فان الدليل المتقدم يقتضي تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل يقتضي عكس ذلك فيحمل على غير المخصص جمعا بينهما واستدل على ما اختاره ابن الحاجب بوجهين احدهما الوقوع فانه دليل الجواز لامحالة وهو في قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانه مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع تأخر العام

وعند الشافعي ومالك يخصصه الخاص تقدم اوتأخر اوجهل التاريخ (و) يجوز التخصيص بالكتاب (للسنة) لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها) اى بالسنة (لهما) اى للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة متواترة اومشهورة وعلم اتصال المخصص لعام الكتاب اوجهل التاريخ لانه حينئذ يحمل على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب واما اذا كانت متواترة اومشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيها فتنسخ العام فى قدر مايتناوله

واجيب بانا لانسلم ان اولات الاحمال خاص بل هو عام ايضا لعمومه فى المطلقة وغيرها ولوسلم انه خاص لكن لانسلم ان قوله والذين يتوفون منكم الآية متأخر لما روى ان ابن مسعود قال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التى فى سورة البقرة الثانى ان دلالة العام على مايدل عليه الخاص ليست مقطوعا بها لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص فانها مقطوع بها لكونه نصا والقاطع لايبطل بالمحتمل واجيب عنه بان دلالة الالفاظ غير قطعية عندهم لجواز التخلف عنها فكان تناقضا وبان العام كالخاص فى كونه قطعيا فى الدلالة عند الحنفية فلا يصح الاحتجاج به عليهم واستدل ابو حنيفة واصحابه على نفى كون المخصص مقدما على العام المخصص بما استدل به المانعون من الوجه الاول والثانى وعلى كونه متصلا بالعام بما تقدم من ان التخصيص من اقسام بيان التغيير فلا يجوز تراخيه (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة) خلافا للبعض ولم يذكره حذرا من التطويل استدل المجوزون بوجهين احدهما قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء فتدخل تحته وفيه نظر لما تقدم آنفا من انه متروك الظاهر فلا يحتج به الثانى ان القرآن الخاص قاطع متنا ودلالة والعام من السنة محتمل من حيث الدلالة فيكون الكتاب مخصصا والالزم ابطال القطع بالمحتمل اذا الفرض تعذر الجمع بينهما ورد بما سيأتى فى النسخ من ان نسخ الكتاب بالسنة جائز وفيه نظر للفرق بين النسخ والتخصيص واستدل المانعون بان السنة مبينة لغيرها لقوله تعالى لتبين للناس فلو كان الكتاب مبينا لها لزم ان يكون مبينا لمبينه وهو باطل واجيب بان السنة كلها ليست تحتاج الى البيان بل المحتاج اليه بعضها والكتاب كذلك فلم لايجوز ان يبين بعض كل منهما بعض الاخر بحسب الاحتياج (قوله اما التخصيص بالسنة للكتاب) اعلم ان تخصيص عام الكتاب بالسنة المتواترة والمشهورة علم اتصال ذلك المخصص لعام الكتاب مؤخرا عنه اوجهل التاريخ يجوز بالاتفاق لقوله تعالى لتبين للناس على ماتقدم واما بخبر الواحد فاختلف فيه فقال مالك والشافعي واحمد انه يجوز مطلقا وابو حنيفة معهم فى جوازه على مانقله ابن الحاجب والشارح المحقق لكن خطاء هذا النقل عنه الشيخ اكمل الدين وقال وانما المنقول عن ابى حنيفة قول ابن ابان ان خص الكتاب بدليل قطعي جاز والافلا وقال الكرخي ان خص بمنفصل جاز والافلا وقال بعضهم لايجوز مطلقا وتوقف القاضي ابو بكر واستدل المجوزون على الاطلاق

واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب واعلم ان السنة كما سيأتى ان شاء الله تعالى تتناول الحديث والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال فى الصوم بعد نهى الناس عنه

بانه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع يستلزم الجواز لكنه وقع فان قوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها خصص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم واجيب بان العمات والخالات لم يدخلن بدلالة قوله وان تجمعوا بين الاختين فانه معلل بالافضاء الى قطيعة الرحم وهى موجودة اولان ذلك الحديث مشهور تلقاه الصدر الاول بالقبول والزيادة بالمشهور على الكتاب جائزة وهى نسخ عند الحنفية وقوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر خصص قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين واجيب بان يوصيكم الله مخصوص بكتاب قطعى متصل وهو قوله تعالى آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فانه يدل على ان الكلمات المعتبرة فى الميراث باعتبار النفع والكافر لا نفع فيه فلا يكون داخلا وحينئذ يكون دليلا لعيسى ابن ابان ولابى حنيفة او بدليل منفصل وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والتوارث سبيل فيكون منفيا وحينئذ يكون دليلا للكرخى دون المجوزين اى مالك والشافعى واحمد واستدل المانعون بان عمر رضى الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس انها كانت معتدة ولم يجعل النبى عليه السلام لها النفقة ولا السكنى لما كان حديثها مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة واجيب بان عمر رضى الله عنه ما رد خبرها لكونه مخصصا للكتاب بل لتردده فى صدقها ولذلك قال لا ندرى أصدقت ام كذبت ولا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر واحد لم يظن صدقه عدم تخصيصه بخبر ظن صدقه (قوله واما التخصيص بالسنة للسنة) اذا ورد سنة خاصة وسنة عامة وتعذر الجمع بينهما فعند العراقيين ان تأخر العام ينسخ الخاص وان تأخر الخاص ينسخ العام بقدره وان وردا معا خصص العام بالخاص وان جهل التاريخ فالوقف ويؤخر المحرم احتياطا وقال الشافعى وابو زيد وجمع من الحنفية الخاص مبين للعام وقال بعضهم لا يجوز تخصيص السنة بالسنة واستدل المجوزون بالوقوع فان قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مخصص لقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر (قوله اما الاول فكالوصال فى الصوم) اذا فعل الرسول عليه السلام فعلا مخالفا لعام كان ذلك مخصصا له فى حقه عليه السلام كما اذا قال الوصال حرام على كل مسلم او استقبال القبلة لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم او كشف العورة حرام على كل مسلم ثم وصل النبى عليه السلام صوم يوم واستقبل القبلة فى قضاء الحاجة و كشف

العورة فان ثبت وجوب اتباع الامة فى ذلك الفعل بدليل خاص مثل أمن يقول اتبعونى فى الوصال اوالاستقبال لقضاء الحاجة اوفى كشف العورة كان ذلك نسخا للعام المتقدم لتأخره وان ثبت بعام مثل قوله تعالى واتبعوه ففيه ثلاثة مذاهب الاول تخصيص دليل الاتباع بالعام السابق فتبقى الحرمة على الامة فى ذلك الفعل واختاره ابن الحاجب الثانى العمل باية الاتباع الثالث الوقف واستدل الاول بان تخصيص دليل الاتباع اولى لكونه جمعا بين الدليلين فان دليل الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص منه الفعل يبقى معمولا به فى الباقى واستدل الثانى بان الفعل اولى لانه خاص بالرسول والعام المتقدم شامل له ولامته والخاص اقوى والعمل بالاقوى اولى واجيب بان التعارض بين العام السابق والعام الذى هو دليل الاتباع بين الفعل والعام السابق ولقائل ان يقول عام الاتباع اولى لتأيده بالفعل (قوله واما الثانى فكعدم انكاره) اذا فعل واحد من المكلفين فعلا مخالفا لعام وعلم الرسول عليه السلام ذلك ولم ينكره كان تقريره مخصصا للعام بالنسبة الى ذلك الفاعل لان سكوته عليه مع العلم به دليل الجواز فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حمل على ذلك الفاعل موافقه اى من وجد فيه ذلك المعنى المجوز لذلك الفعل امابالقياس اوبقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة واجيب بان العمل بقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة بمقتضى الاطلاق تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل اولا وان لم يتبين معنى يوجب جوازه فالمختار انه لايتعدى جوازه من الفاعل الى غيره لتعذر دليل التعدى اما القياس فلعدم المعنى الموجب للجواز واما الحديث فلانه يوجب بطلان العام بالكلية فالاولى ان يجمع بين الادلة بان يخص العام فيحمل على غير الفاعل ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث المذكور يحمل على الصورة التى يتبين فيها المعنى الموجب للجواز للقطع بان الاحكام مختلفة اذقد يجب الفعل او يحرم على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون الحائض وعلى المقيم دون المسافر فلو كان الحكم على الواحد حكما على الجماعة لما كان كذلك فعلم ان قوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة مخصص بما علم فيه عدم الفارق (قوله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع آه) قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع وقيل حقيقة فيهما اما بطريق الاشتراك المعنوى اوالاشتراك اللفظى وقال التفتازانى هذا الخلاف فى صيغ الاستثناء وادواته من الا ونحوه واما لفظ الاستثناء



واما الثانى فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية فى المتصل والمنقطع بلانزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات فى المنقطع .

حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع ومجاز لغوى فيهما لانه في اللغة مشتق
من الثني يقال ثني عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه
اليه ثم اطلق في عرفهم على كل من القسمين ولكن الظاهر من كلام الكشف
والتوضيح ان هذا الخلاف في لفظ الاستثناء لا في الصيغ ثم قالوا ان الحق انه
حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لا كونه حقيقة فيهما باحد الطريقين
المذكورين لانه اظهر في المتصل حتى لا يحمل على المنقطع الا عند تعذر المتصل
ولهذا عدلوا لحمله على المتصل عن الظاهر وقالوا في قوله له عندي مائة درهم الاثوبا
وله على ابل الاشاة معناه الاقيمة ثوب او قيمة شاة وارتكبوا الحذف والاضمار مع
كونه خلاف الظاهر ليصير الاستثناء متصلا ولو كان المنقطع ظاهرا لما ارتكبوا
الحذف والاضمار مع كونه خلاف الظاهر فدل هذا ان المتصل اظهر من المنقطع
فلا يكون مشتركا معنويا ولا لفظيا بينهما بل يكون حقيقة في احدهما مجازا
في الاخر والمتصل اولى بالحقيقة لكونه اظهر وانسب لمفهومه اللغوى اذا عرفت
هذا فان الشارح رحمه الله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين مشيرا به
الى انه مجاز لغوى فيهما وان صيغه مجازات في المنقطع ولم يتعرض الى القول
بكونها حقيقة فيه باحدى الطريقين المذكورتين لا صراحة ولا اشارة لعدم
التفاته اليه لضعفه (قوله ولذا) اى ولكون صيغ الاستثناء حقيقة في المتصل
مجازا في المنقطع قسم اولا الى قسمين متصل ومنقطع ثم عرف كلا منهما بما يخصه
من التعريف في ضمن تقسيمه ولم يعرف اولا بتعريف واحد شامل لكل من
القسمين على ما فعله بعضهم لعدم امكان الجمع بينهما في حد واحد وانما يمكن الجمع
بينهما في حد واحد ان لو كان بينهما كليا متواطئا وليس كذلك على ما عرفت آنفا
من انه ليس مشتركا معنويا بينهما لكن الظاهر من سوق كلامه والذي تقتضيه
التقسيم المذكور هو الثاني يعرف بالتأمل (قوله ان منع آه) هذا شروع
في تعريف المتصل واعلم ان الكلام في تعريف الاستثناء يتوقف على تمهيد
مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة او مجاز فذهب بعض الاصوليين الى
انه حقيقة فيه كما في المتصل فيكون مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوى على ما ذهب
اليه البعض او بالاشتراك اللفظى على ما ذهب اليه البعض الآخر وذهب اكثرهم
الى انه مجاز فيه قال الشارح المحقق في شرح المختصر انه الحق ولذلك لم يحمل علماء
الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل حتى لو امكن الحمل على المتصل
ولو بتأويل في جانب المستثنى منه او في جانب المستثنى حملوا عليه لا على المنقطع

ولذا قسم الى قسمين فقيل (فمتصل ان
منع) ذلك الاستثناء (بعض ما يتناوله
صدر الكلام)

ولذا قالوا في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس معناه عند من
يقول لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس
وفي قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا معناه الا قيمة ثوب وارتكبوا هذا التأويل
لجعل الاستثناء متصلا مع ان التأويل خلاف الظاهر ولو كان المنقطع ظاهرا
لما ارتكبوه فعلم انه مجاز في المنقطع لاحقيقة فيه باحد الطريقين المذكورين اذ
نسبة اللفظ الى معانيه الحقيقية سواء كان مشتركا معنويا بينهما اولفظيا متساوية
لامتفاوتة بالاظهرية وايضا ان سبق الفهم الى المتصل بلاقرينة وتوقفه عليها
في المنقطع دليل على كونه مجازا فيه فعلى القول بانه مشترك معنوي متواطئ
يمكن حدهما بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو مادل على مخالفة بالا
غير الصفة اواحدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي
التي كانت تابعة لجمع منكر غير محصور نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وبقوله بالا اواحدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم
ولم يجئ زيد وقام زيد لاعمرو وامثالهما فانها ليست باستثناء وعلى القول
بالاشتراك اللفظي او المجاز في المنقطع لايمكن ان يجمعا في حد واحد لان
احدهما مخرج من حيث المعنى والاخر ليس بمخرج فيتعذر جمعهما بحد واحد
لاختلاف مفهوميهما حقيقة فلايكون حدهما واحدا بل يجب حد كل واحد
منهما باعتبار خصوصيتهما المتغايرة وعلى تقدير جمعهما في حد واحد اختلفوا
في تعريفهما قيل المتصل اخراج بالا اوباحدى اخواتها والمنقطع مادل على
مخالفة بالاغير الصفة اواحدى اخواتها من غير اخراج وقال ابن الحاجب المتصل
لفظ خرج به شئ من شئ بالا واخواتها والمنقطع لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به
اخراج سواء كان من جنس الاول اومن غير جنسه حتى لوقلت جاء القوم الازيدا
وزيد ليس من القوم كان منقطعا وهو قريب من الاول وقال الغزالي المتصل قول
ذوصيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واعترض
على طرده وعكسه اما على طرده فقيل يرد عليه التخصيص بالشرط مثل اكرم
الناس ان كانوا عالمين وبالوصف بالذي نحو الناس الذين كانوا عالمين وبالنفي
الصريح نحو جاءني القوم ولم يجئ زيد فانها كلها ذات صيغ مخصوصة محصورة
دالة على ماذكرتم واجيب عن التخصيص بالشرط والوصف بالذي انهما
لايخرجان المذكور بهما اعني العلماء في مثالنا بل غير المذكور وهو من عدا العلماء
على مالايخفى وعن الثالث اعني بالنفي الصريح بان تفسير الالفاظ بالدلالة انما

يراد بها فى التفسير الدلالة بحسب الوضع ولفظ لم يجئ زيد لم يوضع الا لنفى المجئ
عن زيد لانه لم يرد زيد من الكلام وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات لزوما عقليا
ان كان القائل ممن لا يناقض نفسه لا لزوما وضعيا الا يرى انك تقول لم يجئ القوم
ولم يجئ زيد ولا دلالة على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جاء القوم الا زيدا فانه
لم يوضع الا لذلك واما على عكسه فقيل يرد عليه جاء القوم الا زيدا فانه استثناء
ولا يصدق انه ذو صيغ بل ذو صيغة واحدة واجيب بانه مندفع بظهور المراد وهو
ان جنس الاستثناء ذو صيغ وكل استثناء ذو صيغة من الصيغ وعرفه المصنف
بما عرفه صاحب التوضيح وعدل عن الخروج الواقع فى عبارة المشايخ الى
الدخول لما ذكره من الوجه وقدم المتصل على المنقطع ولم يعكس على ما وقع
فى عبارة بعضهم لكونه اصلا فى الباب ولانه هو المعتبر لا المنقطع وهو فى صدد بيان
التغيير (قوله احترازا عن الاستثناء المستغرق) قيل لانه حينئذ كان رجوعا
لا استثناء ورد بانه ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل
ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالى الا ثلث مالى كان الاستثناء باطلا
والصحيح انه انما لا يجوز الاستثناء المستغرق لان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا
وفى استثناء الكل لا يتوهم بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه وهذا بلا خلاف
وانما الخلاف فى الاستثناء المساوى والاكثر على ما سيأتى (قوله قلنا القياس)
لا يخفى ان هذا الجواب ليس كما ينبغى بعد قوله ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه
لانه بعد تقدير القيمة يكون الاستثناء متصلا فى القياس ايضا على ما تقدم
وانما الخلاف بينه وبينهما بدون تقدير القيمة (قوله تكلم بالباقى بعد الثنيا) لما
عرف المستثنى المتصل شرع فى بيان كيفية عمله فاختلفوا فيه على ثلاثة اقوال
الاول ان يراد بعشرة مثلا فى نحو قوله له على عشرة الا ثلاثة السبعة مجازا ويكون
الا ثلاثة قرينة لها مبينة لها فصار كانه قال ليس له على ثلاثة من العشرة فيكون
كالتخصيص بالمستقل فى ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور فى صدر
الكلام وارد على بعض الافراد والحكم فى البعض الآخر مخالف للحكم
فى البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب فى اثبات كل منهما حكما
مخالفا لحكم الصدر نفيا او اثباتا بحسب المنطوق الا فى ان الاستثناء غير مستقل
والتخصيص كلام مستقل وهذا المذهب هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند
الشافعى يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص وذلك لان مشايخنا
ذكروا ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان اى الدلالة على ان البعض

احترازا عن الاستثناء المستغرق
(عن دخوله) اى دخول ذلك البعض
والجار متعلق بمنع (فى حكمه) اى
حكم صدر الكلام وانما قال ان منع
ولم يقل ان اخرج كما فى عبارة القوم لانه
ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض
غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد
الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه
من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق
بعد وان اريد بالاخراج المنع
عن الدخول فالتصريح به اولى والباء
فى (بالا واخواتها) متعلق بمنع وهو
احتراز عن سائر انواع قصر العام
على بعض ما يتناوله من الشرط والصفة
والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء
المكيل والموزون والمعدود من الدراهم
مثلا صحيح عند ابى حنيفة وابى
يوسف ويطرح قيمة المستثنى
من المستثنى منه ولم يتناول الصدر
الخارج قلنا القياس ان لا يصح لكنهما
استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد
معنى وان كانت اجناسا صورة لانها
تثبت فى الذمة ثمنا والعدديات التى
لا تتفاوت كالمقدرات فى ذلك (وهو)
اى الاستثناء (تكلم بالباقى بعد الثنيا)

غير ثابت من الاصل حتى كانه قال على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الاثلاثة فانها ليست علي فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجاب مشايخنا عن هذا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد بحكم كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة عليه بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فدل جوابهم هذا على ان مراد الشافعية بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة عليه على ما صرح به صاحب المفتاح والتوضيح وهو على المذهب الاول الثاني ان يراد بعشرة في المثال المذكور مثلا معناها الحقيقي اعني عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من الثلاثة وهو السبعة فتناولت العشرة قبل الحكم السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها الثلاثة ثم حكم على السبعة فصار الحكم على العشرة المخرجة منها الثلاثة واما اذا اريد بالعشرة عشرة افراد وحكم عليها ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم فلم يذهب اليه احد لانه تناقض وانكار بعد الاقرار والثالث ان يطلق مجموع عشرة الا ثلاثة على السبعة بطريق الحقيقة فصار مجموع المذاهب في كيفية عمل الاستثناء ثلاثة يندفع بكل منها ما تبادر الى الذهن من التناقض بحسب الظاهر من ملاحظة الاخراج بعد الحكم فعلى المذهب الاول يكون الاستثناء اثباتا ونفيا بالمنطوق ان يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الثاني والثالث يكون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الثاني فلان اخراج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة بمعنى ان الحكم يكون على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات واما على المذهب الثالث فلان عشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة على هذا المذهب فيكون تكلما بالسبعة ايضا

﴿بالمعنى﴾

بالمعنى المذكور الا ان بينهما فرقا من جهة اخرى وهو انه على المذهب الثالث المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلاثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم وان كان غير عددى كجاءنى القوم الا زيدا فهو كقوله جاءنى من القوم غير زيد فيكون فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف فان قوله غير زيد صفة وعلى التقديرين لا دلالة فى الاستثناء على نفى الحكم الخارجى فى المستثنى عنده وعلى المذهب الثانى يكون الاستثناء آكد فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم او بالوصف لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقى يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف نحو جاءنى غير زيد اذ لا اشارة فيه الى ذلك الخلاف فتكون دلالة الاستثناء على هذا المذهب على الحكم المخالف فى المستثنى اشارة لا منطوقا كما فى المذهب الاول ولا مفهوما على مازعمه البعض واعلم ان الاستثناء فى كل من المذهب الثانى والثالث وان دل على مخالفة الحكم الذهنى فى المستثنى لحكم الصدر لكنه لا على مخالفة الحكم الخارجى نفيا او اثباتا كما دل فى المذهب الاول الذى هو مذهب الشافعى فانه عنده يفيد الاثبات بعد النفى وبالعكس منطوقا على ما عرفت قال سيد الشريف منشأ هذا الاختلاف هل هو وضع الالفاظ للامور الذهنية ام للامور الخارجية فذهب الشافعية الى الثانى والحنفية الى الاول ولما لم تتصور واسطة بين النفى والاثبات فى الامور الخارجية لزم القول بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس وعند الحنفية لما كانت واسطة بين الامور الذهنية والخارجية بالضرورة لزم القول بان الاستثناء لا يفيد حكما فى المستثنى نفيا ولا اثباتا انتهى توضيحه ان الكلام سواء كان خبريا او طلبيا دال على نسبة ذهنية حاصلة فى ذهن المتكلم قائمة مع الطرفين لما عرفت ان الالفاظ وضعت لاعلام ما فى الضمير ثم ان كان الكلام خبريا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية فى الخارج وان كان طلبيا يشعر بان المطلوب تحصيل ما فى الذهن فى الخارج فالاستثناء يدل على ثبوت النسبة الذهنية فى المستثنى منه ويشعر بوقوع متعلقها فى الخارج ويدل ايضا على انتفاء تلك النسبة الذهنية عن المستثنى ولكنه لا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية المنفية فى الخارج كما اشعر فى المستثنى فكان الاستثناء لا يدل على المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه فى النسبة الخارجية اذ لا دلالة له فى المستثنى على الحكم

اى المستثنى يعنى انه استخراج صورى وبيان معنوى اذا المستثنى لم يرد اولا نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالى الثانى فلا يتصور فى الاخبار عن الخارج لاسيما عن الماضى وفى العدد (كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء)

الخارجى اصلا لانفيا ولا اثباتا وانما يدل على مخالفة النسبة الذهنية فقط فصار المستثنى عند الحنفية مسكوتا عنه فى حق النسبة الخارجية فثبت الواسطة بالنسبة الخارجية اليها بخلاف الشافعية القائلة بان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الخارجية (قوله اى المستثنى) تفسير للثنيا فسر التكلم بالباقى بعد الثنيا باستخراج صورى وبيان معنوى واشار بالاستخراج الصورى الى كون الاستثناء مغيرا وبالبيان المعنوى الى كونه بيانا واشار بالتكلم الى انه تصرف فى الكلام على ماذكرناه آنفا عن مشايخنا لا فى الحكم على مازعمه الشافعية ومراده بالاستخراج ان يخرج بعض الكلام عن ان يكون موجبا وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لا انه يستخرج بعض حكم الجملة بعد ثبوته كما زعمه الشافعى وهذا لانه بيان ولا يكون بيانا الا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كما فى التخصيص (قوله والمراد تسعمائة وخمسين سنة) اى المراد هكذا على كل من المذهب الثانى والثالث على ماذكرناه (قوله وسقوط الحكم بالمعارضة) اشارة الى رد مذهب الشافعى من ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة على ماذكرناه وقوله ولو بوجه قيد للمعارضة لان المخصص معارض من وجه لا من كل وجه على ما صرحوا به وقوله حالى الثانى خبر السقوط ووجه الرد ان اصحابنا تمسكوا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما على كون الاستثناء تكلما بالباقى بعد الثنيا وقالوا فى بيانه انه لولم يكن تكلما بالباقى بعد الثنيا بل نفيا بعد الاثبات او بالعكس بطريق المعارضة على ماذهب اليه الشافعى يلزم نفى حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما الملازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين من الالف فى الاخبار عن لبث نوح عليه السلام فى قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقى لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذى اثبته اولا وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة بالاستثناء فى الاخبار بل انما يكون فى الايجاب لان الايجاب فعل حالى والمنع بالمعارضة ايضا كذلك اى يعمل فى الحال فيعمل فيه بخلاف الخبر فان صحته بناء على وجود المخبر به فى الزمان الماضى والمنع بالمعارضة انما يكون فى الحال وكذا فى الاخبار عن امر فى المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة على ما اشار اليه بقوله لاسيما عن الماضى وذلك لان الامر الاستقبالى ليس بموجود فى الحال فثبت ان جعل الاستثناء عاملا بطريق المعارضة لا يستقيم فى الاخبار اصلا لا فى الماضى ولا فى المستقبل وكذا

فمناه ليس له ذلك عمدا الا ان له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروى ولذا وجبت الكفارة والشافعى رحمه الله حمله على المنقطع قلنا لا نسلم صحته فى المفرغ ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه فان قيل المثال الجزئى لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد لا مثال (قال الشافعى رحمه الله) الاستثناء (من النفى اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد) فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد التوحيد ولو كان من الدهرى ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفى اذ لا توحيد فى نفى اله سواه تعالى اذا لم يحكم بثبوته (وللاجماع عليه) اى على انه من النفى اثبات وبالعكس قلنا فى الجواب عن الاول افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفى (بالعرف الشرعى) لا الوضع اللغوى الذى كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة

لا يستقيم فى العدد لان اسم العدد نص خاص فى مدلوله لا يحتمل غيره بوجه وعلى تقدير جعله مجازا فالحقيقة اولى منه ولا يصار الى المجاز مع امكان الحقيقة (قوله فمعناه ليس له ذلك عمدا) اما على المذهب الثانى او على المذهب الثالث على ما ذكرناه وعلى التقديرين يكون تكلما بالباقى وهو العمد بعد الثنيا وهو الخطاء (قوله لا ان له ذلك خطاء) وهذا لان الاستثناء لا يثبت حكما فى المستثنى لا بالنفى ولا بالاثبات بل هو مسكوت عنه عندنا وانه دل على مخالفة الحكم الذهنى فى المستثنى لحكم المستثنى منه (قوله فى المفرغ) والمستثنى منه المقدر فى الآية المذكورة هو الحال الشامل للعمد والخطاء وبالاستثناء ثبت الحكم بنفى القتل فى العمد وبقى فى حق الخطاء مسكوتا عنه (قوله قلنا هو شاهد) قال فى التوضيح هذه الآية الكريمة اقوى دليل على كونه تكلما بالباقى بعد الثنيا (قوله قال الشافعى) قد عرفت ان مذهب الشافعى فى عمل الاستثناء هو المذهب الاول اعنى ان يطلق عشرة مثلا على سبعة مجازا ويكون الا ثلاثة قرينة عليه وهو المراد بما نقل عنهم انه يعمل بطريق المعارضة واحتجوا عليه بوجوه الاول دلالة الاجماع بيانه ان قولنا لا اله الا الله كلمة وضعت بالاجماع للتوحيد ولرد انكار المنكر لوجود الصانع ولا يحصل ذلك اى التوحيد الا بالاثبات بعد النفى اذ لولا الاثبات بعد النفى كان المعنى غير الله ليس باله وهو نفى الالوهية عن غير الله فحسب من غير اثبات الالوهية له قصدا والمقصود اثبات الالوهية قصدا فلو جعل الاستثناء تكلما بالباقى لا يحصل هذا المقصود اصالة فدل هذا الاجماع على انه اثبات من النفى وكذا عكسه والثانى الاجماع على انه نفى من الاثبات واثبات من النفى وهذا يدل صراحة على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا على انه مسكوت عنه والثالث انه لو كان تكلما بالباقى وكان المستثنى مسكوتا عنه لزم اعدام التكلم الموجود حقيقة وهو غير معقول بل هو انكار للحقائق الموجودة بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذى خص منه البعض يمنع حكمه فى القدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام فى نفسه الا انه يمنع الحكم فى القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وهذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفى اثبات وبالعكس ويدل ايضا على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول اذ لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفى والآخر اثبات بل حكم واحد

فقط على ما تقدم فاجاب المصنف عن الاول بان افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفى انما هو بالعرف الشرعى لا الوضع اللغوى الذى كلامنا فيه فيجوز ان يكون تكلما بالباقى بعد الثنيا بحسب اللغة واثباتا بعد النفى بحسب الوضع الشرعى وفيه نظر لاستلزامه ان لا يفيد التوحيد عند منكر الشرعى وهو الدهرى وقد قال الخصم انه يفيد التوحيد ولو من الدهرى فلا يصلح هذا جوابا له فالاولى فى الجواب ما اجاب به صاحب التوضيح من ان معظم الكفار كانوا اشركوا وفى عقولهم وجود الاله ثابت فسيق هذه الكلمة لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى بطريق الاشارة على المذهب الثانى وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى ووجه الاشارة على هذا المذهب ذكرناه من قبل او بطريق الضرورة على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوع للسبعة بيانه ان وجود الاله لما كان ثابتا فى عقولهم يلزم من نفى غيره وجوده تعالى ضرورة لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس دالا على نفى الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل يثبت ضرورة فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف لمذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى ان لا يصير الدهرى النافى لوجود الصانع تعالى مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاتفاق وما قال آنفا انه يفيد التوحيد ولو من الدهرى قلنا لا نسلم انه اعتراف لمذهب الخصم لانه يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة لان مذهبه هو المذهب الاول على ما ذكرناه وهو يجعل الاثبات جزأ من الكلام والجزء مسوق له فى الجملة فيكون عبارة ومنطوقا على ما تقدم ولو سلم انه لا يدعى العبارة ولكن محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعنى كون الاستثناء من النفى اثباتا وثبوته بطريق الاشارة ليس بمطرد بل فى هذه الصورة فقط اذ لا اشارة فى نحو لا صلاة الا بطهور الى اثبات الصلاة بطهور والجواب عن الثانى ان الامر مبنى على الاعم الاغلب وانما حكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (قوله وقلنا فى الجواب عن الثانى) يعنى ان مراد اهل الاجماع بقولهم الاستثناء من النفى اثبات مجاز بان يراد بالاثبات عدم النفى الذى فى الصدر بطريق اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر وكذا مرادهم بالنفى

(و) قلنا فى الجواب عن الثانى (مرادهم) اى مراد اهل الاجماع بالاثبات فى قولهم الاستثناء من النفى اثبات (عدم النفى و بالعكس) اى مرادهم بالنفى فى قولهم الاستثناء من الاثبات نفى عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام (ولو سلم) ان المراد بالاثبات و النفى حقيقتهما (فعارض) ذلك الاجماع (بمثله) اى باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقى بعد الثنيا فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقى بوضعه و نفى و اثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالغاية التنبيهة للوجود بالعدم و بالعكس لكن فى ذلك المقام لا مطلقا و به يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها

في قولهم من الاثبات نفي عدم الاثبات الذي في الصدر بالطريقين المذكورين
ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقة في الموضعين لكن اجماعهم هذا معارض
باجماع آخر مثله وهو اجماعهم على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فاحتيج الى
التوفيق بينهما فحملوا هذا الاجماع على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا بحسب
وضعه اللغوي والاجماع الاول على انه اثبات ونفي بحسب اشارته على ماذهب
اليه فخر الاسلام حيث قال جعل الاستثناء تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته
وجعل للايجاب والنفي باشارته وبيان اشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية
للمستثنى منه الا يرى ان المستثنى منه ينتهي بالمستثنى لان الاستثناء اما ان يدخل
على نفي او اثبات والاثبات ينتهي بالعدم والعدم ينتهي بالوجود لان كل واحد
منهما متلف للآخر واذا كان الوجود غاية للكلام الاول المنفي والعدم غاية
للكلام الاول المثبت لم يكن بد من اثبات الغاية البتة لتناهي الاول فكان
الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس ولكن هذا اي كونه للاثبات والنفي باشارته
وانما هو بحسب المقام لا مطلقا كما قالوا في كلمة التوحيد فان مقام التوحيد مشير
الى الاثبات بعد النفي هذا اقول هذا لا يصلح توفيقا بين الاجماعين لان الاجماع
على انه اثبات بعد النفي مطرد في جميع الصور عندهم على ما هو محل النزاع وثبوته
بطريق الاشارة في بعض المقام لا يثبت الاطراد فكيف يصلح محملا لهذا الاجماع
على ان كونه بطريق الاشارة ممنوع بل دلالته على الاثبات بعد النفي وبالعكس
بطريق المنطوق على ما صرح به في التوضيح وقد ذكرناه ايضا وقوله سويه
اي بكون الاشارة في بعض المقام لا مطلقا وقوله فكيف يصح انكار المفهوم
ثم الاعتراف بالاشارة يعني انه لما كان تكلما بالباقي بعد الثنيا لزمه انكار المفهوم
اي مفهوم الخلاف لان المستثنى على هذا القول مسكوت عنه فلا يصح بعده
القول بالاشارة لان القول بها يستلزم القول بالمفهوم وقد انكره قبلها ووجه
الاندفاع ظاهر والجواب عن الثالث ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق
المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مجازا انما لا يصح في بعض الصور
وهو ما اذا كان المستثنى منه اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله لا يستعمل في غيره
ولو مجازا ولو سلم فالاصل عدم المجاز ما امكن وقد امكن عدم المصير اليه ههنا
واعلم انه قد عرفت ان في الاستثناء ثلاثة مذاهب وان كونه تكلما بالباقي بعد
الثنيا يستقيم على المذهب الثاني والثالث وان كونه عاملا بطريق المعارضة
يستقيم على المذهب الاول والمصنف رحمه الله تعالى ذكرا ولا كونه تكلما

(وشرطه) اى الاستثناء (ان يكون) الاستثناء (مما اوجبه الصيغة قصدا) لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (ولذا) اى لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا (لم يجوز ابو يوسف رحمه الله استثناء الاقرار فى الوكيل بالخصومة) بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار اوعلى ان لايقر عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولذا لايختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لاقصدا فلا يصح استثناؤه وجوزه محمد رحمه الله اما لنا ولهما اياه بعموم المجاز وهو الجواب مطلقا اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفصولا

بالباقى بعد الثنيا وسكت عليه ولم يصرح بانطباقه على المذهبين اشارة الى انه ينطبق عليهما ثم ذكر المذهب الاول واجاب عنه ولم يتعرض الى ترجيح واحد من المذهب الثانى والثالث المنطبق عليهما كونه تكلما بالباقى بعد الثنيا وقد رد ابن الحاجب المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لايقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى انه خارج عن قانون اللغة اذ لم يعهد مركب من ثلاثة الفاظ ولا مركب اعرب بجزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة لايتحقق هذا المعنى ولما كان كل من هذه الوجوه الاربعة مدفوعا بما فى التوضيح والتلويح لم يتعرضه المصنف رحمه الله (قوله وشرطه آه) وانما اشترط هذا الشرط لانه لما كان بيان تغيير لابد ان يكون المستثنى داخلا فى المستثنى منه قصدا وبالذات حتى يكون الاستثناء مغيرا له لان ما ثبت تبعا لا يتغير فلا يكون استثناؤه تغييرا ولانه تصرف لفظى فيجب ان يكون من مدلوله القصدى (قوله لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار آه) واعلم ان هذه المسئلة على خمسة وجوه الاول انه اذا وكل رجلا بالخصومة غير جائز الاقرار اوعلى ان لايقر عليه بطل هذا الاستثناء والشرط عند ابى يوسف لان اقتدار الوكيل على الاقرار وتملكه له انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة قصدا حتى لايختص الاقرار بمجلس الخصومة بل يملكه فيه وفى غيره كالموكل ولو كان من الخصومة لاختص بمجلس الخصومة فصار ثابتا بسبب الوكالة ضمنا لاقصدا فلا يصح استثناؤه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لايقر على لانتفاء شرط الاستثناء وهو ان يكون المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليمكن جعله تكلما بالباقى ومغيرا له وجوزه محمد وقال استثناؤه جائز لكن للخصم ان لايقبل هذا الوكيل اما انه جائز فلا مرين احدهما ان الخصومة تناولت الاقرار عملا بمجازها وهو مطلوب الجواب لان حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فصار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا مجازا وهذا المجاز انقلب حقيقة شرعية بدلالة الديانة فان الديانة تحمله على الجواب وتمنعه عن حقيقته اللغوية وهى الانكار حتى صارت هذه الحقيقة بمنزلة المجاز ثم هذا الجواب لما كان اعم من الاقرار والانكار صار استثناء الاقرار منه تغييرا

للكلام عن حقيقته الشرعية الى المجاز وهو الانكار والخصومة المحضة فصار
مقصرا للكلام عن حقيقته الى مجازه فصح موصولا لامفصولا واما جواز
ان لايقبل الخصم هذا الوكيل فلانه لما جاز استثناء الاقرار لايمكنه الوصول الى
حقه الا باقامة البينة فقط وربما لايمكن ذلك له فكان له ان لايقبل والثاني انه
بيان تقرير لانه اراد بالخصومة معناها اللغوي وهو الانكار لامعناها الشرعي
وهو مطلق الجواب وباستثناء الاقرار معناها اللغوي فصح موصولا ومفصولا
وحينئذ يكون الاستثناء منقطعا لامتصلا لان الاقرار ليس من جنس
معناها اللغوي وهو الانكار الثالث انه وكله غير جائز الانكار عليه وهو على
الخلاف المذكور ايضا على الاصح فقال محمد انه يجوز لكنه على الطريق الاول له
لان مجازها وهو مطلق الجواب لما كان شاملا لهما صح استثناء كل منهما نعم
لو كان مجازها عين الانكار لايصح استثناؤه منها لكنه ليس كذلك لا على الطريق
الثاني له والا لزم بطلان الحقيقة لانه استثناء الكل عن الكل ولايصح عند
ابي يوسف لكنه لالدليل الاقرار المذكور آنفا بل لان الانكار عين الخصومة
فيكون استثناء الكل من الكل وقيل ان هذا لايجوز اتفاقا لانه يؤدي الى تعطيل
اللفظ بالكلية فان فيه ابطال حقيقته ومجازه اما حقيقته فظاهر لانه استثناء
الكل من الكل واما مجازه وهو مطلق الجواب فلانه يشمل الاقرار والانكار
فباستثناء الانكار بطل العمل بهما اما الانكار فلانه استثناء الكل بالكل واما
الاقرار فلانه تبع للانكار فلا يبقى مع عدم الانكار الثالث انه وكله بها من غير
تعرض لشئ من الاقرار والانكار فانه يصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار
في مجلس الحكم عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف في غير مجلس الحكم ايضا
الرابع انه وكله بها غير جائز الانكار والاقرار قالوا انه لايصح اصلا وعن القاضي
النيسابوري انه يصح ويصير وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى تسمع عليه
البينة الخامس انه وكله بها جائز الاقرار عليه فيصير وكيلا بالخصومة والاقرار
جميعا خلافا للشافعي (قوله فان الاقرار مسالمة لاتنا ولها الخصومة) اي
لا تنا ولها باعتبار حقيقتها اللغوية (قوله ويستثنى الاكثر من الباقي آه)
الجار متعلق بالاكثر وصلة الاستثناء محذوف اي يجوز استثناء الاكثر من الباقي
من المجموع المتناول للاكثر والباقي نحو انت طالق ثلاثا الا اثنتين ونحو له علي
عشرة الا تسعة واحترز به عن استثناء الاكثر من المستثنى منه هذا شروع
في بيان الاستثناء المستغرق واعلم انهم اتفقوا على بطلان استثناء الكل من الكل

واما العمل بحقيقة الخصومة لغة فان
الاقرار مسالمة لاتنا ولها الخصومة
فصح بيان تقرير وصلا وفصلا
وعلى هذا الطريق لايكون الاستثناء
على حقيقته (وكذا الانكار) يعني انه
على الخلاف ايضا لكن على الطريق
الاول لمحمد رحمه الله لان مجازها شامل
لهما لاعين شئ منهما فصح استثناء
احدهما لاعلى الثاني اذ ليس عملا
بالحقيقة بوجه ولايصح عند ابي يوسف
رحمه الله لالدليل الاقرار بل لان الانكار
عين الخصومة فيكون استثناء الكل
من الكل وهو باطل كما سيأتي
(في الاصح) احتراز عما قيل لايصح
اتفاقا اذ حقيقتها عينه ومجازها
اما عينه اومجاز يتبعه ولاتبع مع عدم
المتبوع (ويستثنى الاكثر) من الباقي
نحو انت طالق ثلاثا الا اثنتين (خلافا
لابي يوسف رحمه الله) وهو يقول ان
الاستثناء بيان فان من قال جاءني
القوم الا فلانا كان بيانا للجائين بطريق
الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء
القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية
لافرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم
بالحاصل بعد الثنيا

بلفظه نحو عبيدي احرار الا عبيدي ونحوله على عشرة الا عشرة وعلى بطلان استثناء المساوى من المساوى مفهوما نحو امائي احرار الا مملوكاتي فيكون الكل حرا الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرجه عن المساواة نحو له على ثلاثة الا ثلاثة الا اثنين فانه يجوز على مابينه الشارح بخلاف المساوى وجودا نحو عبيدي احرار الا فلانا وفلانا وفلانا ولا عبيد له سواهم فانهم جوزوه مطلقا لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد فلا يكون عبيده حرا وكذا اتفقوا على بطلان استثناء الاكثر من المستثنى منه نحو له على تسعة الا عشرة واختلفوا في استثناء الاكثر من الباقي وهي مسئلة الكتاب وكذا في استثناء المساوى للباقي بعد الثنيا نحو له على عشرة الا خمسة فذهب الاكثر الى جوازهما وذهب ابو يوسف والحنابلة والقاضي الى منعهما مطلقا وقالوا يجب ان يبقى اكثر من النصف وذهب البعض الى منعهما اذا كان العدد صريحا والى جوازهما اذا لم يكن صريحا فلا يجوز نحو له على عشرة الا خمسة او الا ستة ويجوز نحو اكرم بني تميم الا الجهال وهم الف والعالم فيهم واحد واستدل الاكثر بوجوه الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فانهم قالوا ان من في من الغاوين بيانية فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فانه دل ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن فهو غاو فينتج الاكثر غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر من الباقي ثبت جواز استثناء المساوى للباقي بالطريق الاولى لانه اقرب الثاني انه لو قال كلكم جائع الا من اطعمته واطعم الاكثر صح قطعا الثالث ان فقهاء الامصار اتفقوا على انه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد ولو كان استثناء الاكثر ظاهرا في وضع اللغة في بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة الرابع ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا على ما تقدم فشرطه ان يبقى بعد الثنيا شئ يصير متكلما به من غير اشتراط القلة والكثرة واستدل المانعون وهم ابو يوسف ومن تبعه بوجوه الاول ان الدليل منع الاستثناء لكونه انكارا بعد الاقرار لكن خالفنا ذلك الدليل في الاقل لانه قد ينسى عادة فبقي الدليل معمولا به في غير الاقل واجيب عنه بانا لا نسلم ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقرار لانه كجملة واحدة لما تقدم انه اسناد الحكم بعد اخراج المستثنى فليس فيه حكمان مختلفان الثاني انه لو قال له على عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم يعد مستقبحا ركيكا وما هو الا لانه استثناء فدل على عدم جوازه واجيب عنه بان استقباحه لا يستلزم

عدم صحته لان الشئ قد يستقبح لامر يقتضيه مع تحقق نفسه الثالث انه بيان بطريق الاختصار ولا يتحقق ذلك الا فى استثناء القليل لا الكثير لان العادة ذكر القليل باسمه فالمستثنى اذا كان قليلا يذكر باسمه واحدا واحدا او اكثر الى ما ينتهى الى قبيل النصف ويبقى المستثنى منه الكثير مختصرا مبينا واما اذا كان المستثنى منه اقل من المستثنى يلزم ان يذكره مفصلا فلم يبين بطريق الاختصار والجواب لا نسلم ان العادة ذلك بل العادة فى باب الاستثناء ان يذكر المستثنى باسمه قليلا او كثيرا فاذا ذكر المستثنى الكثير بالاسم يبقى المستثنى منه القليل مبينا بطريق الاختصار مثلا لو قال جاءنى بنو تميم الا فلانا وفلانا وفلانا الى اكثر من نصف المستثنى منه يبقى المستثنى منه مبينا بطريق الاختصار والتطويل فى طرف المستثنى غير معتبر وانما الاعتبار الى بيان المستثنى منه ثم الوجه الثالث لا يمشى فى استثناء المساوى للباقى والجملة ههنا ان الكثرة والقلة والمساواة اما بالنسبة الى الباقى او بالنسبة الى المستثنى منه فعلى الاول اما ان يستثنى الاكثر من الباقى او المساوى له او الاقل منه والاول والثانى خلاف فى جوزه الاكثر ومنعه ابو يوسف والثالث جائز بالاتفاق وعلى الثانى اما ان يستثنى عين المستثنى منه بلفظه او بمساويه مفهوما او بمساويه وجودا او اكثر منه او اقل منه والاول والثانى والرابع باطل بالاتفاق والثالث جائز والخامس لا يخلو اما ان يكون الاقل منه اقل من الباقى ايضا فهو جائز بالاتفاق او يكون مساويا للباقى او اكثر منه وهو الخلاف فيه المذكورة آنفا (قوله الا اذا عقب) على صيغة المجهول والكل المستثنى قائم مقام فاعله (قوله واذا تعقب الاستثناء الجمل المتعاطفة) يعنى اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوف بعضها على بعض بالواو فلا خلاف فى جواز رجوعه الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند عدم القرينة المعينة فقالت الحنفية انه ظاهر فى الرجوع الى الجملة الاخيرة فقط وقال الشافعى ظاهر فى الرجوع الى الجميع اى كل واحد منها وذهب بعضهم منهم القاضى ابو بكر والغزالى الى التوقف بمعنى لا ندرى انه حقيقة فى ايهما من الرجوعين وقال المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وقالوا كل من هذين المذهبين موافق لمذهب الحنفية فى الحكم اى فى افادة الاخراج من مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها وانما الاختلاف بينهما وبين مذهب الحنفية فى المأخذ فان الحنفية قالوا انه يرجع الى الجملة الاخيرة ويفيد الاخراج منها دون غيرها الدليل المحقق غيرها وهو ظهور عدم تناوله لغير الاخيرة وقال اصحاب هذين المذهبين يفيد الاخراج

فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ يصير متكلما به (لا الكل) عطف على الاكثر (بلفظه) نحو عبيدى كذا الا عبيدى (او بالمساوى مفهوما) نحو اماتى كذا الا مملوكاتى فان كلا منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شئ بعد الاستثناء لم يجعل متكلما بما بقى فبقى الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه وجودا جاز الاستثناء نحو عبيدى كذا الا فلانا وفلانا وفلانا ولا عبيد له سواهم جاز لاحتمال الكلام فى نفسه بقاء بعض الافراد (الا اذا عقب الكل المستثنى عما يخرجه عن المساواة نحو له على ثلاثة الا ثلاثة لا اثنين حيث يلزم اربعة) لوقوع الاثنين فى درجة الاثبات لكونهما مستثنين من ثلاثة وهى فى درجة النفى لكونها فى محل الاستثناء من ثلاثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلاثة الا اثنين اذا استثنى من ثلاثة هى فى درجة الاثبات يبقى اثنان فجمعهما مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة (واذا تعقب) الاستثناء الجمل (المتعاطفة ينصرف) الاستثناء (الى) الجملة (الاخيرة) لان الرجوع اليها محقق على التقديرين والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط

من الاخيرة دون غيرها لعدم الدليل وهو عدم ظهور تناوله لغير الاخيرة وقال ابو الحسين البصرى ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى فللاخيرة والا فللجميع لعدم ظهور الاضراب عن الاولى وقد يكون بان يختلفا نوعا بالخبرية والانشائية نحو جاءنى القوم واكرم بنى تميم الا الطوال وقد يكون باختلافهما اسما بان يكون الاسم الذى يصلح مستثنى منه فى احديهما غير الذى فى الاخرى نحو اكرم بنى تميم و بنى كلاب الا الطوال وقد يكون باختلافهما حكما بان يكون مضمون احدهما حكما مخالفا لمضمون الاخرى نحو اكرم بنى تميم واستأجر بنى تميم الا الطوال وقد يكون باختلافهما اسما وحكما معا نحو اكرم بنى تميم واستأجر بنى كلاب الا الطوال وعدم ظهور الاضراب عن الاولى بوجهين احدهما بان يكون الاسم الثانى ضمير الاول اتحدا نوعا وحكما معا او اختلفا نوعا وحكما معا او اتحدا نوعا فقط او حكما فقط مثال الاول نحو اكرم بنى تميم واكرمهم الا زيدا ومثال الثانى نحو اكرم بنى تميم وهم طوال الا زيدا ومثال الثالث نحو اكرم بنى تميم واستأجرهم الا زيدا فان الحكم فى الاولى هو الاكرام وفى الثانية هو الاستيجار مع اتحادهما فى الانشائية ومثال الرابع نحو اكرم بنى تميم وهم مكرمون الا زيدا فان الحكم فيهما هو الاكرام وهما مختلفان بالخبرية والانشائية والثانى بان يشتركا فى غرض نحو اكرم بنى تميم واخلع عليهم الا زيدا وهما متحدان نوعا مختلفان حكما ونحو اكرم بنى تميم وهم مقربون مختلفان نوعا وحكما والغرض فيهما هو التعظيم هذا تفصيل مذهب ابى الحسين واختار ابن الحاجب انه ان ظهر انقطاع الاخيرة عن الجملة الاولى بامارة فالاستثناء للاخيرة وان ظهر الاتصال بالاولى فللجميع وان لم يظهر شئ من الانقطاع والاتصال وجب التوقف ولا يخفى عليك انه يرجع هذا الى التوقف لان القائل بالتوقف انما يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ابن الحاجب ان الاتصال يجعلها كالجملة الواحدة والانقطاع يجعلها كالاجانب والاشكال بينهما يوجب الشك والشك التوقف هذا تحرير المذاهب احتجت الحنفية بوجوه الاول ما ذكره الشارح رحمه الله بقوله ان الرجوع اليها محقق على التقديرين والى غيرها محتمل توضيحه ان الاستثناء لكونه غير مستقل يقتضى مرجعا بالضرورة وما اوجب ضرورة يقدر بقدرها ويكفى فيها الرجوع الى جملة واحدة من الجميع ثم الجملة الاخيرة منه هى المحققة لكونها مرجعا على التقديرين اى سواء رجع اليها فقط اوالى الجميع فيحمل عليها لتيقنها واما الرجوع الى غير الجملة الاخيرة من الجميع

فغير متيقن بل محتمل فلا يرجع الى غيرها لامنفردة لعدم استقلالها ولا منضمة مع
الاخيرة لعدم الحاجة اليها لاندفاع الضرورة بالاخيرة فقط فان قيل ان الواضع
يجوز ان يضع الاستثناء في صورة تعدد الجملة المتقدمة عليه للعود الى الجميع
وحينئذ لا يجوز العود الى الاخيرة فقط كما اذا قام دليل على عوده الى الجميع فانه
حينئذ لا يعود الى الاخيرة فقط قلنا لا يجوز ذلك لان المركبات موضوعة من
حيث مفرداتها ووضع الاستثناء في المفردات للاخراج واما ان يكون المخرج
منه جملة او جملا فلا مدخل له في ذلك ولو سلم ذلك ولكن يلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل الثاني ما اشار اليه بقوله مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن آه يعني ان
حكم الجملة الاولى بكمالها متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه
لجواز رجوع الاستثناء الى الاخيرة والمتيقن لا يزول بالشك فلا يرجع الى الاولى
بل الى الاخيرة فان قيل لا نسلم ان حكم الاولى متيقن اذ لا يقين مع جواز كون
الاستثناء للجميع ورفع حكمه به قلنا ان الاحتمال انما نشأ بعد ذكر الاستثناء
باحتمال عوده الى الاخيرة او الى الجميع وحكم هذه الاولى متيقن قبل ما ذكر
لان الظاهر عدم ابطال الاقرار بالانكار بعده وقوله رحمه الله والمحتمل راجع
الى الوجه الاول في مقابلة المحتمل المذكور فيه وقوله المتيقن راجع الى الوجه
الثاني في مقابلة المشكوك المذكور فيه على ترتيب اللف والنشر الثالث ان الجملة
الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فكانت مانعة من تعلق الاستثناء بها فكان
كالسكوت فان قيل لا نسلم كونها حائلة وانما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة
جملة واحدة لكنه كذلك للعطف قلنا جعل جمل متعددة واحدة للعطف
خارج عن قانون كلامهم ومجرد العطف لا يجعله كذلك اذ القران في النظم
لا يوجب القران في الحكم والعطف انما يوجب الاولى فقط واستدل عليه بعض
اصحابنا بوجه رابع وهو ان الاستثناء لو رجع الى الجميع دون الاخيرة لرجع في قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا الى الجميع ايضا اعني فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم واولئك هم الفاسقون
لكن اللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلان قاعدتهم كلية واما بطلان
اللازم فلانه لو رجع الى الجميع لزم سقوط الجلد بالتوبة لكنه لم يسقط بها بالاتفاق
فعلم انه راجع الى الاخيرة اعني واولئك هم الفاسقون ولا يخفى عليك ان هذا
انما يثبت عدم رجوعه الى الاول اعني فاجلدوهم ثمانين لا الى الثاني ايضا لان

والمحقق المتيقن اولى بالاعتبار والشافعى رحمه الله صرفه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع ولو كان ماقبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا لانسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون الاستقلال دخل فى منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تفيد التوبة قبول شهادتهم بل ردها من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان التائب تقبل شهادته عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن كذلك) اى ان لم يمنع بعض ما يتناوله الصدر عن دخوله فى حكمه

الاتفاق على عدم سقوط الجلد لا على عدم سقوط عدم قبول شهادتهم لان شهادتهم مقبولة بعد التوبة عند الخصم فيجوز ان يرجع الى مجموع الجملتين معا على ما هو كذلك عند الخصم لا الى الثلاث فلا يصلح استدلالا للحنفية بل يصلح للخصم حتى استدل بعض اصحاب الشافعى بهذه الآية على مذهبه بان قال ان الاستثناء راجع الى مجموع الجملتين اعنى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون حتى قبلت شهادتهم ورفع فسقهم بعد التوبة وانما لم يرجع الى الثلاث لمانع يمنع من رجوعه الى الاولى وهو ان الجلد حق الآدمى فلا يسقط بالتوبة وانما يسقط باسقاط المستحق من الادمى ولهذا اورد الشارح رحمه الله هذه الآية فى صورة المثال وقال مثاله ولم يورد فى صورة الاستدلال ثم فى كون هذه الآية مثالا لما نحن فيه بحث لانه مبنى على كون واولئك هم الفاسقون عطفا على الامر او النهى قبله وقد ذكر فى محله ان عطف الجملة الاسمية الخبرية على الفعلية الانشائية لا يجوز لكمال الانقطاع بينهما واعلم ان الظاهر من كلام المصنف ان هذا الخلاف مختص بالاستثناء المتصل حيث اورده فى آخر بحث المتصل قبل الشروع الى المنقطع لكن الظاهر من كلامهم انه ليس بمختص بالمتصل بل يجرى فى المنقطع ايضا فانهم اختلفوا فى الاستثناء فى آية القذف انه متصل او منقطع مع اختلافهم فيه انه راجع الى الجميع او الى الاخيرة فقال فخر الاسلام ومن تبعه انه منقطع واختلفوا فى وجهه قيل ان المستثنى وان دخل فى الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا وقيل ان المستثنى غير داخل فى الصدر لان التائب ليس بفاسق لزوال فسقه بالتوبة وقال بعض المحققين انه متصل والمستثنى منه ليس الفاسقون بل اولئك او الضمير فى الفاسقون وعلى التقديرين ان التائبين داخل فى المستثنى مخرج عن الحكم بالفسق كما فى قولهم القوم منطلقون الا زيدا فانه متصل لدخوله فى القوم خارج عن الحكم بالانطلاق (قوله والشافعى صرفه الى الكل) واحتجوا بوجوه الاول ما ذكره الشارح وجوابه جوابه الثانى ان العطف يصير المتعددة كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسرقة وزناة الا من تاب ولا شك انه لا يعود فى المفرد الى الاخير فكذلك فى الجمل قلنا قياس الجمل على المفرد قياس مع الفارق الثالث انه لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا فكذا فيما نحن فيه قلنا انه شرط

لا استثناء وهو غير محل النزاع فان قيل الاستثناء كالشرط في كونه تخصيصا
متصلا و بيان تغيير قلنا انه قياس في اللغة مع الفرق بينهما ولو سلم لكن الشرط وان
تأخر لفظا فهو مقدم تقديرا والاستثناء ليس كذلك ولو سلم فهذا راجع الى الكل
او جوبا القرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها والكلام فيما لا قرينة
فيه الرابع هو صالح للجميع فالقول بالعود الى بعض تحكم فيعود الى الكل قلنا ان
صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس
بظاهر فيه (قوله ولا بد فيه) اى في المنقطع انما اشترط فيه التعلق بالصدر لئلا
يكون اجنبيا منه وانما اشترط المخالفة باحد الوجهين ليصح كونه استثناء
ولا منع من الجمع بين الوجهين (قوله بخلاف نحو ماجاء في زيد آه) فان الاستثناء
فيه بما لا تعلق له بالصدر (قوله واما التعليق آه) لما ذكر ان مفهوم التعليق اى
الشرط غير معتبر عندنا ومعتبر عند الشافعية ثم ذكر انه بيان تغيير بالاتفاق اراد
ان يذكر كيفية مغيريته فقال اصحابنا انه مغير للعلة عن عليتها وقال الشافعي انه
مغير عن حكمها بناء على ان تأثير التعليق في منع العلة عندنا لا في حكمها
والحكم انما يمتنع لعدم علته بناء على العدم الاصلي لا لمنع التعليق اياه قصدا
وفي منع الحكم عند الشافعي فيمتنع الحكم عنده لمنع التعليق اياه على ماسيصرح به
توضيحه ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق بدون التعليق
بالشرط واذا قيد بالشرط اللغوي مثل ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق
ايضا لكنهم اختلفوا في طريق عدم الوقوع فقال اصحابنا الحنفية انه لا يقع بناء
على العدم الاصلي لعدم العلة لان التعليق منع العلة عن العلية فلم يبق علة وانما
منع العلة لانه داخل عليها قصدا فيمنعها لا على حكمها حتى يمنعه قصدا
وانما دخل على العلة لا على الحكم لان المذكور هي العلة لا الحكم ولكون
المذكور قبل الشرط هو العلة من الحكم قالوا المعتبر من الحكم ماهو بين الشرط
والجزاء لا في الجزاء يعني بين الشرط والجزاء جزئي الجملة الشرطية والحكم اى
النسبة التامة الاتصالية بينهما لا في الجزاء ولو كان المذكور قبل الشرط هو
الحكم لما كان كذلك بل يكون الحكم في الجزاء وحده وانما قالوا ان الحكم
في الشرطية بين الشرط والجزاء لان مضمون الشرطية ايقاع الحكم الاتصالي
على تقدير وجود الشرط لا مطلقا فلا يكون الحكم الا بين الشرط والجزاء
لا في الجزاء فقط واذا كان داخلا عليها قصدا منعها من اتصالها بمحلها واذا منعها
من اتصالها بمحلها لم ينعقد علة واذا لم ينعقد علة انتفى الحكم لعدم علته بناء

ولا بد فيه بعض التعلق بالصدر
من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين
لكون الا فيه بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات
نحو ماجاء في القوم الا حمارا او الا زيدا
اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو
ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر
بخلاف نحو ماجاءني زيد الا ان الجوهر
الفرد موجود (واما التعليق فيمنع
العلية) ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم
ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع
الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل
ان دخلت الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق
ايضا فعندنا لمنع العلية لانه داخل عليها
لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة
دونه حتى ان المعتبر من الحكم ماهو بين
الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان
مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير
الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا
على العلة منعها من اتصالها بمحلها
وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة
فان تأثير التصرف الشرعي بثلاثة امور
الاهلية والمحلية واتصال التصرف
بالمحل ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية
لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع
الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان
قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي
ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق
قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود
الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما
صحيحا له صلاحية ان يصير سببا
كشطر البيع

حتى لوعلق بشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده لغا مثل انت طالق
ان شاء الله تعالى واذا كان التعليق
مانعا للعلية (فزمان) وجود (العلة)
هو (زمان) وجود (الشرط) لان
المانع حينئذ ينتفى (فجاز) اى اذا كان
زمان العلة هو زمان الشرط جاز
(التعليق) اى تعليق ما يصح تعليقه
من التصرفات كالطلاق والعتاق
ونحو ذلك (بالملك) بان قال لاجنبية
ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت
امرأة فكذا او بان قال لعبد الغير ان
اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت
عبدا فكذا لان وجود الملك انما
يشترط لصحة هذه التصرفات عند
وجود العلة لا مطلقا فحين وجد الملك
وهو الشرط وجد العلة بزوال
مانعها وقال (الشافعي) رحمه الله
التعليق يمنع (الحكم) بمعنى انه لولا
التعليق لكان الحكم ثابتا فى الحال اذ لا
يؤثر التعليق فى قوله انت طالق بمنعه
عن الوجود

على العدم الاصلى لا لتأثير التعليق فى اعدامه فقوله رحمه الله واذا كان آه احدى
مقدمتى الدليل على منع العلة وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم ان قوله انت طالق
قد صار موجودا فلا وجه لجعله معدوما بالتعليق فينبغى ان يجعل التعليق مانعا
لحكمه كما قاله الخصم ووجه الدفع انا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعله
ممنوعا بالتعليق عن وصوله الى المحل وبعدم الوصول الى المحل لم ينعقد علة لان
العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة بعدم الاهلية
والمحلية كالبيع من المجنون والصبى فانه لا ينعقد علة لعدم الاهلية وكبيع الحر
والخمر ونحوهما فانه لا ينعقد علة ايضا لعدم المحلية فكذلك لا ينعقد انت طالق
علة فى قوله انت طالق ان دخلت الدار لعدم اتصاله بمحله بسبب التعليق كذا
قالوا وفيه بحث وهو ان المانع فى بيع المجنون والصبى وفى بيع الحر والخمر يمنع
انعقاد العلة حتى لا وجود للعلة اصلا كانقطاع الوتر حيث يمنع اصل الرمى بعد
القصد اليه واما التعليق فيما نحن فيه فانما يمنع تمام العلة لا انعقادها كاصابة السهم
بعد الرمى حائطا او فرسا فرده عن سننه ولم يصل الى المحل فان قيل لما لم يتصل
بالمحل كان ينبغى ان يلغو اصلا كما اذا قال لاجنبية انت طالق فانه لغو لا يفيد
اصلا قلنا لما كان ما نحن فيه مرجو الاصول الى المحل بوجود الشرط
وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا وعلة كشطر البيع
فان له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الآخر فى المجلس حتى لو علقه بشرط
لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
ومثل انت طالق ان كان الله يعذب المشركين فانه لغو حتى لا تطلق امرأته
اصلا اما الاول فظاهر واما الثانى فلان المراد بالمشركين هو الجميع لان
اللام فيه للاستغراق اذ لا عهد ولا جنس وهو ظاهر ولا نعلم تعذيبه تعالى لجميع
المشركين لان من المشركين من لا يعذب بسبب حسن الخاتمة وهذا تحقيق ما قاله
قاضيخان فى باب التعليق فى هذه المسئلة لان من المشركين من لا يعذب (قوله
فزمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط) فاذا وجد الشرط وجد العلة
بتمامها لان ارتفاع المانع جزء من العلة التامة عندنا فاذا وجد الشرط وجد
ارتفاع المانع وهو التعليق بالشرط فتتم العلة وهذا سر ما قالوا ان المعلق بالشرط
كالمنجز عند وجود الشرط فان قيل ان المجنون اذا قال لامرأته انت طالق ان
دخلت الدار فدخلت الدار لا تطلق ولو كان المعلق بالشرط منجزا عند وجود
الشرط لطلقت بالدخول قلنا انما يكون منجزا عند وجود الشرط ان لو كان

اصل العلة منعقد الكنها لم تتم بالتعليق وكلام المجنون لم ينعقد في الاصل بل هو لغو (قوله اى اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز) تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات الشرعية كالنكاح والطلاق والعتاق والخلع والرهن ونحوها بالملك عندنا ولم يجز تعجيل النذر المعلق بان قال لله على ان اتصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر قبل الشرط لم يجز عندنا ولا تعجيل كفارة اليمين بالمال قبل الحنث بان اعتق قبل الحنث رقبة او اطعم او كسا عشرة مساكين خلافا للشافعي في الفصول الثلاثة وقال اصحابنا ان تعليق ما يصح تعليقه بالشرط لا يصح الا في الملك او مضافا الى الملك اما الاول فكقوله لمنكوحته انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلاق عند وجود الشرط بالاتفاق لان الملك لما كان قائما عند التعليق كان الظاهر بقاءه الى وقت الشرط استصحابا وهو وقت تمام العلة عندنا فيقع الطلاق بالضرورة واما الثانى ففيه خلاف الشافعي ومالك فقال اصحابنا يجوز اضافته اى تعليقه الى الملك او ما يفضى الى الملك خصوصا وعموما على ما اشار اليه رحمه الله في تمثيله وقال الشافعي لا يجوز لا خصوصا ولا عموما وقال مالك لا يجوز عموما نحو كل امرأة اتزوجها طالق لا يجوز وان خصص ببلد او قبيلة بان قال كل امرأة من مصر او من بني تميم او كل بكر او ثيب اتزوجها طالق جاز لان في التعميم سد باب النكاح على نفسه فلا يجوز قلنا لا نسلم انه سد باب النكاح عليه لان كلمة كل تقتضى التعميم لا التكرار فيمكنه ان يتزوجها بعد ما وقع الطلاق عليها واما الثانى والثالث فلان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب عندنا انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر وعند الحنث في اليمين فلا يجوز التعجيل قبله وقال الشافعي ان قوله لله على ان اتصدق بعشرة سبب تام لايجاب العشرة في الحال الا ان الشرط آخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبله كان الاداء واقعا بعد انعقاد السبب فيجوز وكذا اليمين نفسه سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فاذا ادى قبله كان الاداء بعد انعقاد السبب فيجوز والجواب ان السبب في النذر ليس هو النذر وحده بل مجموع النذر والشرط وفي اليمين هو الحنث واليمين شرط وذلك لوجهين احدهما ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشئ الى ما لا يتحقق الا عند عدمه الثانى ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة

وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذى هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة قد منعه التعليق فلا تتصور عليته بمجرد وجوده اللفظى واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدى الى القمار فكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له فكان ثابتا بالضرورة فيقدر بقدرها وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق ونحوهما فتحتمل التعليق بالشرط لانها من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع منه فيدخل عليه واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واداؤه

لم يكن مانعا للعلية (فزمانها) اى العلية (زمان التعليق فلم يجز) اى اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق بالملك) لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومبناه) اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو (الايقاع) اى ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده الوقوع) اى وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لا يعتق لا يحنث بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء اذا كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر

لانها انما تكون بعد الحنث الذى هو نقض اليمين فيكون السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا واعترض على الاول بانه لم لا يجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظوراتهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجود الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثانى لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل اى البر لا للبقاء والخلف يخلفه فى البقاء واجيب عن الاول بان الاصل الملائمة بين السبب والمسبب ولا ملائمة بين اليمين والكفارة حقيقة ولا ضرورة فى اعتبار الملائمة بطريق الانقلاب مع وجود الحنث وعن الثانى بان المهر يبقى مع وجود العلة اى النكاح كما يبقى بعد عدمه بخلاف الكفارة فانها تتوقف على عدم اليمين ولا يتصور لها البقاء مع وجود العلة اصلا فلا يقاس احدهما على الآخر (قوله قال الشافعى التعليق يمنع الحكم) اعلم ان المانع من الحكم ثلاثة مانع يمنع ابتداء الحكم بعد انعقاد العلة وهو خيار الشرط فانه يمنع ثبوت حكم البيع وهو خروج المبيع عن ملك البائع ومانع يمنع تمام الحكم بعد ثبوته وهو خيار الرؤية للمشترى ومانع يمنع لزومه كخيار العيب والذى ظهر من كلام الشارح ان التعليق بالشرط يمنع ابتداء الحكم حيث قال يمنعه عن الثبوت ثم قال بمنزلة خيار الشرط (قوله باعتبار مدلوله الذى هو النسبة التامة) اعنى الايقاع لا الوقوع كما سيظهر لك عند بيان مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية واما المراد بالحكم فى قوله واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم فهو بمعنى الوقوع لا الايقاع تأمل (قوله واما شرط الخيار فانه انما دخل على الحكم) هذا هو المشهور فى كتب الاصول والفروع من الحنفية ولا يخفى عليك انه ينزع الى تخصيص العلة وهم لا يقولون به فالاولى ان يقول لا نسلم ان خيار الشرط يمنع الحكم بل يمنع عمل العلة مثل التعليق بالشرط لان العلة هو البيع بلا شرط الخيار لا مطلقا ولا مع شرط الخيار (قوله اذ الزمان من لوازم الوقوع) فيكون ذكر الغد فى انت طالق غدا مثلا لتعيين زمان الوقوع لا لمنعه بخلاف التعليق على الشرط فانه يمين واليمين لتحقيق البر وفيه اعدام لموجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم فكان مانعا له (قوله اى مبنى النزاع آه) فعلى هذا يكون النزاع بيننا وبينهم لفظيا (قوله فلان من حلف لا يعتق آه) او قال والله لا يعتق ثم قال لعبده انت حر ان دخلت الدار لا يحنث فى يمينه قبل

دخول الدار بالاتفاق لعدم شرط الحنث وهو وجود الايقاع منه ولم يوجد لمنع التعليق المذكور اياه لان المعلق على الشرط هو الايقاع لا الوقوع ولو كان هو الوقوع لوجد الايقاع ولزم الحنث (قوله قدرد آه) الراد هو الشريف العلامة في حاشية المطول ان مفهوم الشرطية بحسب اعتبار المنطقيين غيره بحسب اعتبار اهل العربية لانا اذاقلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فعند اهل العربية النهار محكوم عليه وموجود محكوم به والشرط قيدله ومفهوم القضية ان الوجود ثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس فظاهر ان الجزاء باق على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب وصدقها باعتبار مطابقة الحكم لثبوت الوجود للنهار حينئذ وكذبها بعدمها واما عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء ومفهوم القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط وصدقها باعتبار مطابقة الحكم للزوم وكذبها بعدمها فكل من الطرفين قد انخلع من الخبرية واحتمال الصدق والتكذيب وقالوا ان الشرطية تشارك الحملية في انها قول يلزم موضوع التصديق والتكذيب وتخالفها بان طرفيها مؤلفان تأليفا خبريا وان لم يكونا خبريين وبان الحكم فيها ليس بان احد الطرفين هو الاخر بخلاف الحملية الاترى ان قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مفهومه عندهم ان وجود النهار لازم لطلوع الشمس وعند النحاة ان التقدير النهار موجود في كل وقت طلوع الشمس وظاهر انه جملة خبرية قيدت بمفعول فيه فكم بين المفهومين فرق انتهى ورده الشريف العلامة وقال ان الحكم الاخباري في الشرطية متعلق بارتباط احد الطرفين بالآخر لا بالنسبة بين اجزاء الجزاء وان ماذهب اليه الميزانيون لايخالف كلام اهل العربية في الحكم المذكور كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء لا الحكم بين اجزاء الجزاء وبنى هذا الرد على تحقيق لطيف وهو ان الخبر اذا قيد حكمه بزمان او بقيد آخر كان صدقه بتحقق حكمه في ذلك الزمان او مع ذلك القيد وكذبه بعدمه فيه او معه واذالم يقيد فصدقه بتحققه في الجملة وكذبه بمقابله فاذاقلت اضرب زيدا واردت الاستقبال فان تحقق ضربك اياه في وقت من الاوقات المستقبلة كان صادقا والا فكاذبا وكذلك اذاقلت اضربه يوم الجمعة او قائما فان صدقه متى تحقق ضربك اياه وتحقق

قد رد بان ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء (وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته) نحو ان شاء الله تعالى او ان شاء الملائكة او ان شاء الجن ونحو ذلك (ابطال) لحكم الكلام (عند ابي يوسف رحمه الله) فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف على هذه المشيئة فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا

(و) ذكر مشيئة من لا تظهر مشيئته (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد رحمه الله) نظرا الى صيغة الشرط (و يروى العكس ايضا) وثمرة الخلاف تظهر فى مواضع منها انه اذا قدم المشيئة فقال ان شاء الله انت طالق فعند من قال بالابطال لايقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم اواخر بحرف الفاء اوغيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق ويبقى الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله تعالى فعند القائل بالابطال لايكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث اقول ينبغى ان تظهر ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغى ان تصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال ينبغى ان لاتصح (واذا دخل الشرط على الشرط) بان يذكرا ولا عاطف بينهما (يقدم) الشرط (المؤخر) ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء (تأخر الجزاء) عن الشرطين

ذلك القيد معه فان لم تضربه اوضربته فى غير يوم الجمعة اوفى غير حال القيام كان كاذبا وكذلك اذا كان القيد ممتنعا كقولك اضربه فى زمان لايكون ماضيا ولاحالا ولامستقبلا فان الخبر يكون كاذبا وبالجملة انتفاء القيد سواء كان ممتنعا اوغير ممتنع يوجب انتفاء المقيد من حيث هو مقيد فيكذب الخبر الذى يدل عليه وكيف لاوقولك اضربه يوم الجمعة اوقائما مشتمل على وقوع الضرب منك عليه وعلى كون ذلك الضرب واقعا يوم الجمعة اومقارنا بحال القيام فلو فرض انتفاء القيام مثلا لم يكن الضرب المقارن له موجودا فينتفى مدلول الخبر فيكون كاذبا سواء وجد منك ضرب فى غير حال القيام اولم يوجد اذا عرفت هذا فاعلم انك اذا قلت ان ضربتنى زيد ضربته فلو كان معناه اضربه فى وقت ضربه اياى لم يكن صادقا الا اذا تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا فرض انتفاء القيد اعنى وقت ضربه اياك لم يكن الضرب المقيد به واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء وجد منك الضرب فى غير ذلك الوقت اولم يوجد وذلك باطل قطعا لانه اذا لم يضربك ولم تضربه وكنت بحيث ان ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقا عرفا ولغة واعتبر هذا بقوله تعالى ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين فانه كلام صادق وليس لطرفيه صدق وتحقق اصلا ومن هذا التحقيق ظهر حقية الرد المذكور وان الشرط ليس كسائر القيود من المفعول والحال والظرف لان الشرط غير حال المقيد به فى صدقه وكذبه دون سائر القيود وان الحكم فى الشرطية بالاتصال بين الشرط والجزاء دائما وان وقع الجزاء انشاء فان معنى قولك ان جاءك زيد فاكرمه ان جاءك فاكرامك اياه لازم اوانت مأمور باكرامه (قوله عند محمد) وابوحنيفة معه على ماهو المذكور فى الفروع (قوله لم يتعلق) لعدم الرابط (قوله فلا يحنث) اى فى يمينه ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا وكذا المراد بقوله فيحنث (قوله بان يذكرا) اى بان يذكر كل من الشرطين بلا فصل ولا عاطف بينهما اعلم ان المراد بالشرطين ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الطلاق اوالعتاق مثلا بحرف الشرط ولا يقع ذلك المعلق الا بهما معا لا باحدهما ولكن ذلك قد يكون بعطف احدهما على الآخر والجزاء مؤخر عنهما اومقدم عليهما وحرف الشرط مكرر نحو ان كلمت زيدا وان ضربت عمرا فانت حر ففيه لايقع العتق حتى يوجد الشرطان معا على قول محمد ويقع باحدهما على ماروى عن ابى يوسف والمختار قول محمد لانه عطف شرطا محضا على آخر مثله ولا حكم ثم ذكر الجزاء فيتعلق بهما فصارا شرطا واحدا فلا يقع الا بوجودهما معا ويشترط الملك عند آخرهما

الا انه اذا نوى الوقوع باحدهما يصدق لانه نوى ما يكن تحقيقه وفيه تغليظ على نفسه وقد يقدم الجزاء نحو انت طالق ان اكلت كذا وان شربت كذا يقع الطلاق باحدهما وجد اولا وانحلت اليمين على ما صرح به في الخلاصة وقد يكون بغير عطف مع تكرر حرف الشرط والجزاء مؤخرا ومقدم وهو مسئلة الكتاب اما الاول نحو ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فلا يقع العتق ما لم يوجد الكلام اولا ثم دخول الدار فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم حتى لو كان الامر بالعكس لم يقع العتق لفقد الشرط وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وكذا تعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء الاول لعدم حرف الجزاء وكذا تعذر فصل احدهما عن الآخر لانه حينئذ يلزم ان يلغو الشرط الاول لبقائه بلا حكم وكلام العاقل لا يلغى ما امكن وقد امكن ههنا بتقديم المؤخر وتأخير المقدم في التقدير لانه حينئذ يصير الشرط الاول مع جزائه جزاء للشرط الثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى دخول الفاء لان الجزاء اذا قدم يستغني عن الفاء وباعتبار التقديم والتأخير صار الشرط المقدم اعني ان دخلت جزاء فاستغنى عن الفاء فصار تقدير الكلام فيما نحن فيه ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فصار ان دخلت الدار مع جزائه جزاء للاول قطعا ولذا دخل فيه الفاء فصار الشرط الثاني اعني الكلام شرط انعقاد اليمين لكونه مقدما والدخول شرط انحلاله لكونه مؤخرا واما الثاني نحو انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم فيه ايضا فيصير تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس الاول الا ان تقديم الثاني ههنا اولى لانه غير متصل بالجزاء بخلاف الاول فان الجزاء فيه متصل بالثاني هذا هو المشهور في كتب اصحابنا لكن المنقول عن الاسبيجابي ان هذا اي اعتبار التقديم والتأخير في العربية واما في الفارسية فلا بل فيها يقدم المقدم ويؤخر المؤخر على حاله وفي الخلاصة وعليه الاعتماد وعلله في القنية بانهم لا يريدون به الا تعليق الجزاء بجملتها او بكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون به التغليظ على انفسهم بايمان كثيرة لكن يذكرون الجزاء بعدها اختصارا فبحث انتهى ثم هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثاني مرتبا على الاول عادة لانه لو كان مما يترتب الثاني على الاول عادة لكان كل شرط في موضعه في العربية ايضا لانه حينئذ يقدر كلمة ثم بينهما عرفا نحو ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر المقدم ويقدم المؤخر على ما تقدم

كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق ولان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء الاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول حينئذ يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط الاول مع الجزاء جزاء للثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر (او تقدم) الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا تقديره ان كلمت فلانا فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء

(واذا تخللهما) اي الشرطين (الجزاء) اي دخل الجزاء بين الشرطين (كان) الشرط (الاول) شرطا (للانعقاد) اي لانعقاد اليمين (و) كان الشرط (الثاني) شرطا (للانحلال) اي لانحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج امرأة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا لانه الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية لليمين فاذا كلم انحلت فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق (واذا تعقب) الشرط الجمل (المتعاطفة) اي جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلي حج ان فعلت كذا (ينصرف) الشرط (اليها) جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو المذهب المنصور

لكونه عكس الترتيب العادي على ما صرح به ابن نجيم وقد يكون بتوسط الجزاء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط على ما اشار اليه بقوله واذا تخللهما الجزاء ففيه يقرر كل شرط في موضعه بلا اعتبار تقديم وتأخير ويكون الاول شرط الانعقاد والثاني شرط الانحلال نحو ان تزوجت امرأة فهي طالق ان كلمت فلانا فالتزوج شرط الانعقاد والكلام شرط الانحلال فلو تزوج امرأة ثم كلم فلانا يقع الطلاق ولو عكس لا وكذا لو تزوج امرأة اخرى بعد الكلام لا تطلق هي لان شرط الثاني لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا لانعقاد اليمين بل لانحلاله والا يكون لغوا فاذا كلمه انحلت اليمين فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال اليمين بالحنث فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق وقد يكون بتوسط الجزاء بينهما مع تكرر حرف الشرط مع العطف بينهما نحو ان كلمت فلانا فامرأته طالق وان كلمت فلانا ففيه يقع الطلاق بكلام ايهما وجد وبطلت اليمين على ما في الخلاصة وعلى هذا لا يكون الاول شرط الانعقاد والثاني شرط الانحلال بل كل منهما شرط الانحلال وقد يكون بلا تكرر حرف الشرط والجزاء مقدم نحو انت طالق ان اكلت كذا وشربت كذا وكلمت كذا ففيه لا يقع الطلاق حتى يجتمع الكل لان المجموع شرط واحد الا ان ينوي الوقوع بكل واحد منها فيصدق وكذا لو اخر الجزاء عنها الكل شرط واحد على ما روي عن ابي القاسم الصفار وهو مختار اكثر المشايخ وقال محمد بن الفضل كل واحد بشرط على حدة والمصنف رحمه الله لم يذكر صورة العطف اصلا ولا صورة عدم تكرر حرف الشرط روما للاختصار (قوله لان حق الشرط التقدم) لانه قسم من الكلام فحقه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم شخصه تفصيلا كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتمني والقسم والنفي ومن اجل هذا قالوا في نحو اكرمك ان دخلت الدار ان ما تقدم من الجزاء خبر لا جزاء وانما الجزاء مقدر بعد الشرط تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك لكنه حذف لدلالة الخبر المقدم وانما صير الى الحذف رعاية لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم هذا واعترض عليه بعض المحققين بانهم ان عنوا به انه ليس بجزاء في اللفظ فسلم والا جزم وان عنوا به انه ليس بجزاء لا في اللفظ ولا في المعنى فعناد اذ نعلم قطعا انه لا يدل الا على اكرام مقيد بقيد دخول الدار ولذلك لو لم يدخل ولم يكرم لم يعد كاذبا فعلم انه جزاء معنى فان قيل ان تعليق الاكرام بالدخول يقتضي ان لا يتحقق بدون الدخول والحال ان اطلاقه اولا يدل على جواز تحققه بدونه فتنافيا قلنا

فاذا تأخر الجزاء فكما كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها فتكون
في حكمها في النقصان وكذا الثالثة
فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء
فان حقه التأخير (واذا تقدمها) اى
الشرط الجمل المتعاطفة (يتعلق) اى
تلك الجمل (به) اى بالشرط للمشاركة
المذكورة (واذا توسطت) اى المتعاطفة
(بينهما) اى بين الشرطين نحو
ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده
حر وعليه الحج ان كلمت فلانا ولاينة له
(تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة
(الاولى) في التعليق بالشرط الاول
لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء
كما سبق فكان تعليق الجزاء المتوسط
بالشرط الاول اولى بخلاف الجزاء
الثالث لان فيه ضرورة وهي صيانة
الشرط الاخير عن الالغاء (لااذا قدم
الاول) اى لولى الجمل الواقعة جزاءه
(عليه) اى على الشرط يعني لذا قال
امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده
حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم
طلقت لاغير والعتق والحج يجب
بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء
المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق
معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه
مضموما الى الشرط الاول يحتاج
الى التقديم والتأخير واضمار الفعل
فيجعل كانه قال امرأته طالق ان اكلم
فلانا وعبده حر ان اكلم فلانا ولو جعل
معلقا بالشرط الاخير بقي نظم الكلام
واستغنى عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فانه هنالك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام

ممنوع لان التعليق انما يدل على تقييد الاكرام بالدخول في ثاني الحال لا في حال الاطلاق والشيء الواحد يجوز تقييده بعد اطلاقه ولا يخفى عليك انه لا يلزم من ان كونه مقيدا بالدخول لا يقتضي كونه جزاء معنى بل غاية ما يقتضي هذا التقييد كونه غير مستقل معنى بل هو مقيد بالشرط المذكور ولا يلزم منه كونه جزاء له فيجوز ان يكون الجزاء هو المقدر بعد الشرط دالا على كون ذلك المقيد مقصود التعليق بالشرط المذكور وتحقيقه ان ذلك المقدم اعني اكرمك لما كان مستقلا لفظا عومل معاملة الاستقلال لفظا حتى لم يجزم بالشرط المذكور بعده واطلق عليه انه خبر ولما لم يستقل معنى لتعليقه بالشرط قدر للشرط جزاء يدل على ان ذلك المستقل المقدم لفظا مقصود التعليق بالشرط واطلق عليه القول ان المذكور جزاء فروعيت فيه الجهتان (قوله من حيث تعلقها) تعليل للنقصان (قوله فظهر الفرق) حاصله ان حق الشرط التقدم وحق الاستثناء التأخر فان قيل ان الشرط المؤخر يقدر بتقدمه على ما ينصرف اليه من الجزاء فلو انصرف الى الاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح ذلك فارقا بينه وبين الاستثناء في الصرف الى الجميع او الى الاخيرة قلنا عطف الجمل المتقدم بعضها على بعض يمنع صرفه الى الاخيرة فقط والا يلزم لغوية الاولى (قوله بما لم يوضع له) وهو السكوت فان الموضع للبيان هو النطق لا السكوت (قوله منه) اى من بيان الضرورة شروع في بيان نوعه (قوله بيان لنصيب الآخر) فكانه قال فلابيه الباقي (قوله اى الذي من شأنه التكلم) يريد ان المتكلم مجاز عن الساكت وانما عبر عنه بالمتكلم لكون سكوته بمنزلة الكلام في الباقي (قوله ولم يسبقه تحريم) فانه لو سبقه تحريم لا يكون سكوته بيانا بل يكون نسخا على ما سيصرح به في فصل تقرير النبي عليه السلام (قوله انه لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محظور) والا لزم ارتكاب الحرام عمدا والانبياء معصومون منه (قوله ان يفدي الاولاد) اى يأخذها بالقيمة لان ولد المغرور حر بالقيمة (قوله على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد) بل تضمن بعقد الاجارة وشبهها كالاجارة الفاسدة وفيه اشارة الى ان منافع المغصوب لا تضمن الا بكونه مال اليتيم او مال الوقف او معدا للاستغلال الا ان يكون فيه شبهة ملك كبيت سكن فيه احد الشريكين او شبهة عقد كبيت الرهن فان كلا من هذه الشبهة يسقط الضمان في المعد للاستغلال اى ضمان اجر المثل (قوله واقراره بحال في الناكل) هذا عندهما وقال ابو حنيفة النكول ليس باقرار لان الامتناع عن اليمين

توضيح عالم بوضعه له) اى للتوضيح (منه ماهو فى حكم المنطوق) للزومه منه عرفا (كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث) فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة (ومنه السكوت لدى الحاجة) الى البيان (بان يدل عليه) اى على كون السكوت بيانا (حال المتكلم) اى الذى من شأنه التكلم فى الحادثة لا انه المتكلم بالفعل فان السكوت ينافيه (كسكوت الشارع عن تغيير مايعاينه) من قول اوفعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ماشاهد عليه السلام معاملات كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب وكانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبى عليه السلام ان يقر الناس على محظور (و) سكوت (الصحابة رضى الله عنهم عن تقويم منفعة البدن فى ولد المغرور) وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق (و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن (فى زوجه) اى المغرور روى ان رجلا من بنى عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضى الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم فسكتوا عن عمارة افعها ومنفعة الولد

كما يدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز ايضا عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعملا بظاهر قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم واليمين انما وجبت لرعاية حق المدعى لا لذاتها وذلك يحصل بالبذل والفداء فيحمل امتناعه على اختيار البذل فكان النكول بذلا لا اقرارا (قوله احسن من تقرير القوم) فانهم قرروا بان بيان الضرورة على اربعة انواع النوع الاول ماهو فى حكم المنطوق ومثلوه بنحو قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث والنوع الثانى ما ثبت بدلالة حال المتكلم ومثلوه بسكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر وسكوت الناكل ونحوها والنوع الثالث ماثبت ضرورة الرفع ومثلوه بسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى وسكوت الشفيع والنوع الرابع ماذكره بقوله ماثبت ضرورة اختصار الكلام والشارح رحمه الله جعل السكوت كله نوعا واحدا وانما كان احسن لان فيه تقليل الاقسام ولان كون السكوت بيانا لما كان باعتبار دلالة حال المتكلم اى الساكت وهو مطرد فى كلها كان كلها نوعا واحدا واعلم ان السكوت قد يكون بيانا للضرورة وقد لا يكون بيانا اما الاول ففى مواضع كثيرة ستة منها ماذكره المصنف وقد بلغت جملتها الى سبع وثلاثين على ماصرح به فى القاعدة الثانية عشرة من الاشباه واما الثانى ففى مواضع ايضا منها انه لو رأى اجنبيا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لم يكن اذنا بوكالته للبيع ومنها انه لو رأى القاضى الصبى او المعتوه اوعبدهما يبيع فسكت لا يكون اذنا فى التجارة ومنها انه لو رأى المرتهن الراهن يبيع الرهن لا يبطل الرهن بسكوته ولا يكون رضى ومنها انه لو رأى غيره يتلف ماله فسكت لا يكون اذنا باتلافه ومنها انه لو رأى عبده يبيع عينا من اعيان المالك فسكت لم يكن اذنا على ماذكره الزيلعى فى المأذون ولا يخفى عليك الفرق بين هذه المسئلة وبين ماذكره المصنف من سكوت المولى حين رأى تجارة عبده ومنها انه لو رأى قنه يتزوج فسكت ولم ينهه لا يصير اذنا له بالنكاح (قوله ومنه) اى من بيان الضرورة ماثبت لضرورة اختصار الكلام وهو مثل قول الرجل لفلان على مائة ودرهم اومائة ودينار اومائة وقفيز بر فان العطف فى هذه الامثلة جعل بيانا للمائة عندنا وجعل المائة من جنس المعطوف من الدرهم والدينار وقفيز البر وقال الشافعى المائة مجملة وعلى المجمل بيانها كما فى نحو مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد مماليس من المقدرات الشرعية فى عامة المعاملات فان المائة فيها مجملة غير مبينة بالعطف بالاتفاق واحتج عليه بان العطف لم يوضع للبيان

بل للمغايرة ولانه لوكان بيانا له لزم التنافى فى الكلام اما الملازمة فلان العطف يقتضى المغايرة والبيان يقتضى الاتحاد وتنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات فيلزم التنافى بين العطف والبيان لتنافى لوازمهما واما بطلان اللازم فظاهر فاذا لم يصلح مبينا بقى المائة مجملة فيكون القول قوله فى بيانها قلنا ما ذكرتم هو القياس لكن تركناه عملا بالاستحسان بالعرف والاستدلال اما العرف فلان ارادة التفسير بالعدد المعطوف المفسر من العدد المعطوف عليه للمبهم شائع فى العرف نحو على مائة وعشرة دراهم ومائة وثلاثة دراهم وغيرهما فانه عطف احد العددين المبهمين على الآخر ثم فسر بالدراهم فينصرف التفسير اليهما معا فتكون المائة مفسرة بالدراهم ايضا لكن حذف تفسيره للايجاز حتى يستهجن ذكره فى العربية ويعد تكرارا حتى لو قال على مائة درهم وعشرة دراهم يعد عيا فكذا الحال فيما نحن فيه من نحو مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر مما كان مقدرا كالمكيل والموزون فانه يثبت فى الذمة كالاثمان فى عامة المعاملات سلما كان او قرضا او ثمنا فيطلب الاختصار فى الكلام لان العادة اختصار ما كثر فى الكلام بخلاف على مائة وثوب او عبد او شاة لان كلا من الثوب والعبد والشاة لا يثبت فى الذمة فى عامة المعاملات بل يثبت فيها فى السلم والنكاح فقط فلا يصلح بيانا فعليه ثوب وعبد وشاة واحد وبقى المائة مجملة فيكون القول قوله فى البيان واما الاستدلال فلان المعطوف والمعطوف عليه كشئ واحد كالمضاف والمضاف اليه بدليل اتحادهما فى الاعراب واشتراكهما فى الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا على ما تقدم فاذا كان بمنزلة المضاف والمضاف اليه فكما يعرف المضاف اليه المضاف كذلك يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا اصلح بيانا كما فى المقدرات من الدرهم والدينار وقفيز البر والجواب عن قول الشافعى انهما مجملة فعليه البيان انا لا نسلم ذلك فان المجمل ما لا يدرك بنفس العبارة وتتوقف معرفته على بيان المجمل وههنا يمكن معرفته بدليل المعطوف بلا على تفسيره فلا يكون مجملا وعن قوله انه يلزم التنافى فى الكلام انه ممنوع فانا لم نجعل العطف تفسيرا للمائة حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذى هو تفسير وتمييز للمائة فلا يلزم التنافى وعن اعتباره بقوله مائة وثوب وعبد لا نسلم انه لا يصلح للتفسير على رواية ابن سماعة فانه قال ان العطف فى قوله على مائة وثوب ومائة وشاة بيان والقول فى بيان جنسهما قول المفسر ولو سلم ذلك فشرط البيان للمتكلم من المقدرات وما ذكرتم من الثوب والشاة والعبد ونحوها ليس من

فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة (و) سكوت (البكر البالغة) فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهى رغبة فى الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره به لحال فى الناكل وهى انه امتنع عن اداء ما لزمه وهى اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا فى الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا فى دعواه (و) سكوت (الشفيع) عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه يجعل بيانا للتسليم لحال فى الشفيع وهى ان العادة تقضى بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف وينازعه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى حين رأى تجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال فى المولى وهى ان العادة ايضا تقضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر النهى ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم

(ومنه ماثبت ضرورة اختصار الكلام نحوله على مائة ودرهم ومائة ودينار ﴿١٦٨﴾ ومائة وقفيز بر) جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسناه بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف وتمييزه عينه متعارفة في نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن ذكره في العربية ويعد تكرارا وكذا مائة ودرهم وكذا عطف كل غير عدد اذا كان مقدرا لانه يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد فانه لا يثبت في الذمة فيهما ولان المعطوفين كشيء واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه مضافه يعرف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدر (وبيان تبديل وهو النسخ) ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه (وهو) لغة التبديل واصطلاحا (ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي) يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تندرج الاحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلاة او حرمتها على الجنب ونحوه

المقدرات (قوله وتمييزه عينه) يحتمل ان يكون معطوفا بالجر على المعطوف وضميره له فعلى هذا يكون قوله عنه متعلقا بالتفسير والضمير المجرور بكلمة عن على ما وقع في بعض النسخ للمعطوف عليه المبهم ويحتمل ان يكون الواو للحال على ان يكون لفظ المميز مبتدأ بالرفع وخبره قوله عينه على ما وقع في اكثر النسخ وعلى هذا يكون الضمير في عينه للمعطوف (قوله لغة التبديل) ومنه قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وقد يجيء لغة بمعنى الازالة ومنه قوله تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله وبمعنى التحويل ومنه المناسخات في المواريث بمعنى تحويل الميراث من واحد الى واحد وبمعنى النقل من موضع الى موضع ومنه نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيها كما للفظه وخطه على ما صرح به في الاتقان لكن الشارح اكتفى بالتبديل عن الازالة لاتحادهما حقيقة لان معنى التبديل في الحقيقة هو ازالة الشيء وتخلفه غيره وقيل معنى النقل هو تحويل شيء من مكان الى مكان او من حالة الى حالة اخرى مع بقائه في نفسه فعلى هذا يرجع معناه اللغوي الى امرين التبديل والنقل ثم قيل اطلاقه على المعنيين بالاشتراك وقيل حقيقة في التبديل مجاز في الآخر لانه لم يوجد في نسخ الكتاب النقل فيكون مجازا فيه وحقيقة في التبديل (قوله واصطلاحا ان يدل) اختلفوا في تعريف النسخ قال امام الحرمين النسخ هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول يعني ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى دواما مشروطا بشرط لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ويبطل دوامه وما ذلك الا بتوفيقه تعالى اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك القول هو النسخ واعترض عليه بوجوه الاول انه فسر النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لا نفسه الثاني انه غير مطرد لصدقه على ما ليس بنسخ وذلك لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا يصدق عليه انه الحد لانه لفظ دال على ظهور انتفاء الحكم الاول لعدالته وظهوره دال على انتفاء شرط دوام الحكم الاول مع ان لفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق الثالث انه غير منعكس لخروج بعض الافراد عنه لان النسخ قد يكون بفعله عليه السلام ولا يصدق عليه الرابع انه فاسد لانه تعريف الشيء بنفسه لان الامام فسر شرط دوام الحكم الاول بانتفاء النسخ فيكون انتفاء الشرط انتفاء للنسخ وهو حصول النسخ وانتفاء انتفاء النسخ هو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه النسخ هو اللفظ الدال على حصول النسخ وقال الغزالي النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه

عنه قوله هو الخطاب الدال شامل للفظ والفحوى والمفهوم لجواز النسخ بجميع ذلك وقوله على ارتفاع الحكم الثابت احتراز عن الخطاب المقرر وقوله الثابت بالخطاب المتقدم احتراز عن الحكم الثابت بالاصل كالاباحة الاصلية وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذى له وقت محدود مثل لاتصوموا بعد غروب الشمس بعد ماقال اتموا الصيام الى الليل فانه ليس بنسخ وان كان دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم لكن لا على وجه لولاه لكان ثابتا وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم اذا كان متصلا به كالاستثناء والصفة والغاية والشرط فانها بيان لانسخ هذا بيان فائدة قيوده واعترض عليه ايضا بالوجوه الثلاثة الاول وهي ان اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل فيه ويخرج عنه فعل الرسول وبوجه آخر يخصه وهو ان قوله على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لايحتاج اليها اما لولاه لكان ثابتا فلان الرفع لايكون الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه عنه فلانه لولاه لم يتقرر الحكم الاول فكان دفعا لارفعا كالتخصيص وقال الفقهاء النسخ هو النص الدال على انتهاء امر الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده واعترض عليه ايضا بالثلاثة الاول الموردة على التعريفين المذكورين قيل لايرد عليه الثاني والثالث لان النص لايطلق على لفظ العدل ويطلق على فعل الرسول عليه السلام وقالت المعتزلة النسخ هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا واعترض عليه بالوجوه الاربعة الواردة على تعريف الغزالي وبوجه خامس يخصه وهو الامر المفيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي يفيد تقييده بالمرة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل هذا الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل عن المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص المتقدم وهو قوله يجب عليك الحج ولايخفى عليك ان هذه التعريفات كلها بناء على كون النسخ بمعنى الناسخ وقال ابن الحاجب واختاره بعضهم النسخ رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر ويرد عليه ان الحكم المرفوع اما حكم ثابت اوما لاثبات له والثابت لايمكن رفعه لتحققه وانقضائه قطعا وما لاثبات له بعد لاحاجة الى رفعه بل لايمكن رفعه لعدم ثبوته بعد فكيف يرفع ولذا عدل عنه بعض المحققين الى رفع

مثل الحكم الثابت بدليل شرعى متأخر واجيب عنه بانه ليس المراد بالرفع معناه المتبادر اعنى بطلان عين المرفوع بل المراد به زوال مايظن من التعلق فى المستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق بالمكلف فى المستقبل فالناسخ ازال ذلك التعلق المظنون ولايخفى عليك ان هذا الجواب لايناسب مقام التعريف لانه يجب حمل الفاظ التعاريف على المتبادر ثم لايخفى عليك ان هذا التعريف بناء على ان النسخ فعل الشارع لان الرفع فعله وقال فخر الاسلام النسخ بيان محض لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوما عند الله واعترض عليه بان النسخ له جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل بالنسبة الينا وهذا التعريف باعتبار جهة الشارع فقط والجواب ان هذا التعريف بناء على ان النسخ فعل الشارع كتعريف ابن الحاجب فناسب ان يعرفه بجهة الشارع ثم المراد بالحكم هو الحكم المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد مالم يتعلق لا الحكم ولا تعلقه القديمان اذ القديم لامدة له حتى يبين وقوله المطلق احتراز عن حكم مقيد بتأبيد او توقيت فانه لايصح نسخه لاقبله ولابعده وهو ظاهر وعرفه المصنف بما عرفه صاحب التنقيح وهو ان يدل على خلاف حكم شرعى دليل شرعى متراخ وهذا بناء على ان يكون النسخ صفة للدليل الشرعى بمعنى المصدر المبنى للفاعل اى الناسخية وقوله دليل شرعى يشمل الكتاب والسنة مطلقا قولا اوفعلا او تقريرا لجواز النسخ بها كلها وبقوله على خلاف حكم شرعى يخرج دلالة الدليل الشرعى على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية ومن الاحكام الثابتة بالعقل قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات فى الشرع يدل على خلاف حكم العقل من براءة الذمة ولايسمى نسخا وبقوله دليل شرعى يخرج مايكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعى عند من يقول انه ليس بنسخ لكنه قال فى الكشف ان الرفع بطريق الانساء نسخ عند الجمهور حيث اوردوا فى كتبهم لنظير نسخ التلاوة والحكم جميعا مارفع من صحف ابراهيم عليه السلام بالانساء ومارفع من القرآن بالانساء مثل ماروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فالتعريف الذى دل على خروج مايكون بطريق الانساء ليس بجامع فاذا لابد فى التعريف من زيادة يصير بها جامعا مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى او بانساء وهكذا فى كل حد هذا كلامه لكن المختار عند المتأخرين ان مايكون بطريق الانساء ليس بنسخ بدليل انه تعالى عطف على النسخ فى قوله ماننسخ من آية او ننسها والعطف يدل

على المغايرة فاختاره رحمه الله فاخرج الانساء من التعريف وخرج بدليل شرعي ما ارتفع من الاحكام الشرعية بالموت والنوم والغفلة والجنون فان كلا من هذه الموانع يدل على خلاف وجوب الصلاة على اصحابها اى على عدم وجوبها في اوقاتها لكنها ليست بدليل شرعي وان ثبت دلالتها بدليل شرعي من الكتاب والسنة والضمير في على عدمه راجع الى حكم شرعي واخرج قوله متراخ التخصيص والاستثناء والغاية لانها متصلة لا متراخية ولاتصالها كانت دفعا مطلقا للحكم من الاصل لا رفعا بعد ثبوت والنسخ رفع بالنظر الينا لا دفع (قوله من تعريف ابن الحاجب) قد عرفت تعريفه وتعريف بعض الفقهاء وغيرهما مع ما فيهما فارجع اليه (قوله لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر) يعني ان صدق تعريف ابن الحاجب باعتبار كون النسخ رفعا وتبديلا بالنظر الينا وصدق تعريف الفقهاء باعتبار كونه بيانا بالنظر الى علم الله تعالى ولا يخفى عليك ان تعريف المصنف انما يصدق باعتبار كونه رفعا بالنظر الينا ايضا لان كون الدليل الشرعي الدال على خلاف الحكم الشرعي متراخيا عنه انما يستقيم باعتبار كونه رفعا بالنظر الينا للحكم الثابت للمكلف فلا يصلح وجها للعدول عن تعريف ابن الحاجب فان قيل انما عدل عنه حذرا مما يرد عليه من ان المرفوع اما حكم ثابت او ما لا ثبات له ولا يتصور رفع كلاهما فهذا بعينه وارد عليه ايضا لان دلالة دليل شرعي على خلاف حكم شرعي لا يكون الا تبديل ذلك الحكم الشرعي ورفعه فقد قال بالرفع معنى وان لم يقل لفظا (قوله باطلاقه الظاهر في البقاء) الباء متعلق بالرفع والتبديل يعني انه لم يبين لنا توقيته لحكم المنسوخ فصار ظاهره البقاء بالنظر الينا لان اطلاق الامر بشيء يوهمنا بقاءه على التأبيد توضيحه ان النسخ انما يجوز في الحكم المطلق عن ذكر الوقت لان الموقت والمؤبد لا يجوز نسخه والامر المطلق في حياته عليه السلام انما يكون لايجاب المأمور به فقط من غير تعرض لبقائه اصلا وانما بقاؤه بعد الثبوت بالاستصحاب مع احتمال عدم البقاء فالناسخ الدال على عدم البقاء لا يكون متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه الا ظاهرا فان ظاهره البقاء ما لم يوجد المزيل فكان رافعا بظاهر الدليل الاول وهو البقاء وبيانا لمدته لكونها غاية عندنا فان قيل ان البقاء لو كان بالاستصحاب لجاز النسخ بخبر الواحد لكونه اقوى من الاستصحاب قلنا جواز النسخ انما هو في حياة النبي عليه السلام وخبر الواحد في حياته عليه السلام يوجب العلم بالسماع منه فصار قطعيا يجوز النسخ به فان قيل ان الاستصحاب

وخرج دلالة عدم الاهلية كا بالموت والجنون على عدمه (متراخ) خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر فانه بيان محض في علم الله تعالى لتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل في علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء

المبحث الثاني في جوازه (وهو جائز عقلا) اما اذا لم تعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه تعالى يفعل مايشاء ويحكم مايريد ولا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير به وان كان غيبا عنا كاستعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان ففي ذلك حكمه بالغة لابداء كما في الاحياء والاماتة (و) جائز (نقلا) لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالا في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر الشرائع ولان الختان كان جائزا في شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام ولان الجمع بين الاختين كان جائزا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع فان قيل كل منها رفع للاباحة الاصلية قلنا الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء عليهم السلام عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية (خلافا لغير العيسوية من اليهود) فانهم انكروا الجواز ففرقة عقلا واخرى نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون بداء اولا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله تعالى محال

ليس بحجة عندنا فلو كان البقاء بالاستصحاب لزم ان لايكون نص ما في حياة النبي عليه السلام حجة الا في حال نزوله وهو باطل قلنا قولكم لزم ان لايكون نص ما في حياته عليه السلام حجة ان اردتم به بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول فهم ليسوا بمحتاجين الى الحجة وان اردتم به الى غير من التزم الحكم فهو بالنسبة الى ذلك الغير حال ايجاب لاحال بقاء (قوله المبحث الثاني في جوازه) اتفق اهل الملل على جواز النسخ خلافا لغير العيسوية من اليهود وعلى وقوعه خلافا لابي مسلم على ما سيأتي وجههما واحتجوا على جوازه بالعقل والنقل فلان النسخ فعل من افعال الله تعالى ولو كان بالنسبة واذا كان في افعال الله تعالى فاما ان تعتبر فيها المصالح العائدة على ما عليه الجمهور اولم تعتبر لكونه تعالى غنيا عن العالمين فان لم تعتبر فجوازه ظاهر لانه فاعل مختار يفعل مايشاء ويحكم مايريد ولا يسئل عما يفعل وان اعتبرت المصالح تفضلا فجوازه لجواز اختلاف المصالح باختلاف الاوقات والازمان فيجوز ان تكون المصلحة في مشروعية الحكم المنسوخ في زمان ثم في خلافه بعده والله عالم به لانه عليم خبير قدير لايغيب عنه شئ وان كان غيبا عنا فينسخه لما علم من المصلحة كاستعمال الطبيب الحاذق الادوية بحسب الامزجة والازمان لعلمه وحذاقته ففي ذلك حكمة بالغة لانعرفها لابداء وجهل (قوله كما في الاحياء والاماتة) متعلق بجميع ما تقدم في الدليل المعقول يعني ان شاء الدليل الناسخ مع الدليل الاول بمنزلة احياء شخص وايجاده ثم اماتته فان حكم الاحياء والايجاد هو الحياة والوجود لا البقاء بل البقاء بحكم الاستصحاب لعدم اسباب الفناء عند من يقول ان الممكن في حال بقائه مستغن عن المؤثر او بحكم ابقاء غير الايجاد عند من يقول بافتقار الممكن في حال بقائه الى المؤثر كما في حال وجوده ولذلك الموجود مدة لبقائه معلومة عند الله تعالى مجهولة عندنا وبالاماتة رفع بقاءه وبين مدته وهذا لايدل على البداء اي الجهل والنسخ مثله لايدل على البداء بل كل من الاماتة ودليل النسخ بين مدة البقاء الثابت بالاستصحاب لكونها مجهولة لنا وهذا البيان هو عين الحكمة في النسخ والاماتة (قوله لان الاستمتاع بالاخوات) قد ثبت في التوراة ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد ثبت ايضا استمتاع آدم بحواء وهي جزؤه لانها خلقت منه عليه السلام (قوله رفع للاباحة الاصلية) في كون جواز الختان اباحة اصلية نظر (قوله اما الاول فلان النسخ) واستدلوا ايضا بان الحكم الاول اما مقيد بغاية او بما يفيد التأبيد

وكيف كان لاينسخ اما اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم [illegible] بعد تلك الغاية
لايكون نسخا كمن يقول صم الى الغد ثم يقول فى الغد لاتصم اذ ليس فيه رفع
قطعا وقبلها بداء وجهل لايجوز على الله واما اذا كان مقيدا بالتأبيد فلانه
لايقبل النسخ بوجوه الاول فلانه يستلزم التناقض اذ حاصله انه مؤبد وليس
بمؤبد الثانى فلانه يؤدى الى تعذر الاخبار عن التأبيد بوجه من الوجوه اذ ما من
عبارة تذكر له الا وتقبل النسخ الثالث فلانه يؤدى الى نفى الوثوق بتأبيد حكم ما
وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصوم والصلاة الرابع فلانه يؤدى الى جواز نسخ
شريعتكم وانتم لاتقولون به قلنا لانسلم انه مقيد بشىء منهما بل هو مطلق عن القيد
ولوسلم ذلك لكنا نختار انه مقيد بما يفيد التأبيد ونمنع عدم قبوله النسخ بيانه ان
التأبيد يمكن ان يجعل قيدا للفعل الواجب نفسه وان يجعل قيدا للوجوب نفسه
والبحث جعله قيدا للفعل نفسه اى الفعل الابدى واجب فى الجملة وحينئذ
فلا نسلم انه لايقبل النسخ بل يقبله كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان
هذه السنة ثم ينسخ قبله فانه يجوز فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت
قبل رمضان ثم يرتفع فلا يوجد فى رمضان واذا جاز ذلك فى القيد بالوقت المعين
مع خصوصية الوقت ففى قيد التأبيد اولى لان قيد التأبيد ظاهر فى تناوله لانص
والظاهر دون النص وتحقيق هذا الجواب ان قوله صم رمضان ابدا يدل
على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب فى الجملة غير مقيد
للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يمكن رفع الوجوب اى عدم استمراره
منا قضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة تحت هذا
الخطاب واما اذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن انقطاعه بالموت مبطلا لتعليق
الوجوب بشىء من الرمضانات وتناول الخطاب لهم نعم يمتنع ان يجعل التابيد قيدا
للوجوب نفسه بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ الوجوب حتى يأتى زمان
لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع
واقع فيه وتلخيصه ان زمان الواجب غير زمان الوجوب [illegible] القول بالابد
دون الثانى واستدلوا ايضا بانه لو جاز النسخ اى ارتفاع الحكم فاما قبل
وجوده او بعده او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع
والعدم الاصلى لايكون ارتفاعا واما بعد الوجود فلانه اذا وجد فيمتنع ان
يرتفع لان ماثبت لايصير منعدما بعينه بل عسى ان لايوجد مثله ثانيا واما ارتفاع
عينه فهو محال واما مع الوجود فلما ذكرنا بعد الوجود ولانه لو ارتفع حال

قلت ان اريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الازمان اخترنا الاول ولابداء وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثانى ولاعبث لثبوتها واما الثانى فلنقلهم عن موسى عليه السلام ان لانسخ لشريعته وعن التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض قلنا لانسلم انه قوله وانه متواتر ولانسلم انه ثابت فى التوراة النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما فى ايديهم لايكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولوثبت ذلك لاحتجوا به على النبى عليه السلام ولواحتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق فى الجواز (خلافا لابى مسلم) الاصفهانى (ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهره فانه لايصدر عن مسلم فكيف عن ابى مسلم رحمه الله) وذلك لان الظاهر منه امران الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ماننسخ والثانى انكار ارتفاع الشرائع السالفة بشريعة محمد عليه السلام وهو ايضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت فى القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لايسمى الثانى ناسخا

الوجود لزم اجتماع النفى والاثبات فيوجد حين لايوجد وانه محال قلنا هذا يدل على ان الفعل لايرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذى كان متعلقا بالفعل قد زال وذلك ممكن كما يزول بالموت (قوله تمسكوا بالسبت) اى العبادة فى يوم السبت (قوله لانسلم انه قوله آه) بل هو من مفتريات ابن الراوندى على ماقيل (قوله لانه محرف) لقوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه واما اختلاف النسخ فلانه ثبت ان نسخ التوراة ثلاث نسخة فى ايدى العبانية ونسخة فى ايدى السامرية ونسخة فى ايدى النصارى وكل من هذه النسخ مختلفة متفاوتة على مابين فى محله (قوله كيف ولوثبت ذلك) اى فى التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله على انتفاء الملزوم) وهو الثبوت فى التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله خلافا لابى مسلم الاصفهانى) قال لم يقع النسخ فى شريعة واحدة اصلا ولافى القرآن ايضا ولما كان ظاهر هذا القول وهو الامران اللذان ذكرهما الشارح باطلا بالضرورة لاينبغى صدوره عن المسلم وجهوا مراده بان قالوا ان مراده بعدم وقوع النسخ ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المحمدية لما ثبت فى القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره فكانت الشريعة المتقدمة موقتة واذا كانت موقتة لاتكون الشريعة المحمدية ناسخة لها ولو اراد رحمه الله بالشريعة المتأخرة هى الشريعة المحمدية لامطلقا تأمل ثم اجابوا عنه باننا لانسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامها لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا للاول اومقررا له اومبدلا لابعضه دون البعض وعلى التقادير الثلاثة لايكون موقتا حتى لايجوز نسخه ومن المعلوم انه ليس بمؤبد فيكون مطلقا يفهم من ظاهره التأبيد مع احتماله عدم التأبيد فتبديل بعضها يكون نسخا وبذلك ثبت المدعى وكونه مفسرا اومقررا للبعض الاخر لايضرنا ثم لايخفى عليك ان كونه مفسرا اومقررا للكل لامدخل له فى اثبات النسخ وانما ذكرهما لمجرد بيان عدم كونه موقتا ولوسلم ان البشارة والايجاب يستلزم التوقيت لشريعتهما لكنه لانسلم ان ذلك يقتضى عدم وقوع النسخ مطلقا اى لافى الشريعة المتقدمة ولافى القرآن وانما يقتضى عدم وقوعه بالنسبة الى الشريعة المتقدمة اذ لايلزم من توقيت الشريعة المتقدمة توقيت الاحكام القرآنية كلها كيف وقد وقع التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين مطلقا عن التوقيت والتأبيد ثم رفع ذلك فى القرآن بالتوجه الى الكعبة

قلنا لانسلم ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا اومقررا اومبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة المتن من اللطف ما لايخفى المبحث الثالث في محل النسخ

وآية المواريث فوقع النسخ في القرآن بالضرورة وبذلك ثبت المدعى وهو وقوع النسخ مطلقا في مقابلة قول ابي مسلم من انه غير واقع مطلقا ومن هذا التقرير ظهر ما في عبارة الشارح من الركاكة (قوله وفي عبارة المتن من اللطف) لوقال من المبالغة رد المنازع في هذه المسئلة لكان اولى تأمل (قوله في محل النسخ) لما ذكر ان النسخ بيان مدة الحكم شرع في بيان ان محله هو الحكم لكنه لامطلقا بل حكم يحتمل بيان المدة والتوقيت وذلك يكون بامرين احدهما ان يكون الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اذ لو كان قطعي الوجود او العدم لايحتمل النسخ وهو ظاهر والثاني ان لايكون ملحقا به ماينافي المدة والتوقيت بالنسخ اذ لو كان ملحقا به ذلك لايحتمل النسخ لانه بداء والحاصل ان ما دل عليه الدليل الشرعي اما ان يكون قطعي الوجود كالواجب وصفته او قطعي العدم كالممتنع او محتمل العدم كالممكن وهو لايخلو اما ان يكون مما اقترن به تأبيد صريحا او دلالة او نصا او اقترن به توقيت كذلك او مما لم يقترن به شيء من التأبيد والتوقيت فصار سبعة اقسام على ما ذكره القوم وان احتمل الزيادة عقلا فالاول كذات الباري وصفاته الذاتية والفعلية واسمائه فانها كلها قديمة ابدية لاتحتمل النسخ فلا تكون محلا له واليه اشار المصنف بقوله فرعي لانها من الاحكام الاصلية والثاني كشريك الباري فانه لايحتمل الوجود فلا يكون محلا للنسخ ايضا واخرج هذا بقوله فرعي ايضا لانه من الاصلية مثل الاحكام السابقة والثالث والرابع وهو ما قرن به تأبيد صريحا او دلالة فاختلف في قبولهما النسخ فقال الجصاص وابو منصور الماتريدي والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة انهما لايقبلان النسخ وقال الجمهور انهما يقبلان على ما سيأتي بيانه اما مثال الصريح فكقوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالخلود وهو مطلق يقبل الزوال فلما اقترن به الابد صار بحال لايقبل الزوال وكقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة فان قيل كل من هاتين الآيتين من قبيل الاخبار والاخبار مما لايحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب في خبر من لايجوز عليه الكذب واجب والواجب ليس بمحل للنسخ قلنا المقصود مجرد التمثيل اعم من ان يكون خبرا وغيره وقد يقال ان الاول حكم بوجوب خلود المؤمنين في الجنة والثاني بوجوب تقدم المؤمن على الكافر بالشرف واما مثال الدلالة فكسائر شرائع نبينا عليه السلام التي قبض النبي عليه السلام على قرارها فانها مؤبدة لاتحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه السلام خاتم النبيين

والخامس وهو ماقرن به تأبيد نصا قيدا للوجوب فلا يحمل النسخ بالاتفاق والسادس ماقرن به توقيت صريحا اودلالة اونصا فالحكم فيه كما فى التأبيد فى الثلاثة ولواعتبرنا الثلاثة معا لزادت الاقسام والسابع وهومالم يقترن به شئ من التأبيد والتوقيت اصلا وهو محل النسخ بالاتفاق هذا تقرير ما ذكره القوم وتقرير ماذكره المصنف ان محل النسخ هوالحكم والحكم اماشرعى اوغير شرعى والشرعى امااصلى اوفرعى والفرعى امان لايلحقه توقيت ولاتأبيد اصلا او يلحقه قيدا للحكم نصا اوظاهرا اويلحقه قيدا للمحكوم به فثلاثة منها لاتقبل النسخ بالاتفاق وهو الغيرالشرعى والشرعى الاصلى والذى يلحقه التأبيد والتوقيت نصاوواحد منها يقبله بالاتفاق وهوالذى لم يلحقه التأبيد والتوقيت اصلا واثنان منها مختلف فيهما (قوله احترازعن الاخبار) واعلم ان الاخبار اما عن الاحكام الشرعية الفرعية اوالاحكام العقلية اوالاحكام الغير الشرعية فالاخبار عن الاول مما يقبل النسخ كالامر والنهى كالاخبارعن حل الشئ اوحرمته مثل هذاحلال ثم اخبرعن حرمته وذاك حرام ثم اخبرعن حله واختلفوا فى الاخبارعن الاحكام الغيرالشرعية الفرعية قال بعض المعتزلة والاشعرية بجوز النسخ فى الخبرمطلقا اذا كان مدلوله متكررا والاخبارعنه عاما كما لوقال مثلا عمرت زيدا الف سنة ثم بين انه اراد تسعمائة بخلاف مااذالم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قال مااهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبرعن اعدامه [illegible] اوفصل قوم بين الماضى والمضارع فمنعه فى الماضى وجوزه فى المستقبل لان الوجود المحقق لايمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه منع من الثبوت وذهب الجمهور الى عدم جوازه مطلقا وهو الصحيح لان النسخ توقيت وهو لايستقيم فى الخبرفانه لايقال اعتقدوا الصدق فى هذا الخبرالى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك فانه بداء وجهل وذلك على الله محال فالشارح رحمه الله اشارالى مذهب الجمهور فى المختلف فيه ثم اشار الى المتفق عليه على ماترى (قوله الاحكام العقلية) نحو العالم حادث (قوله والحسية) نحو النار حارة والماء بارد (قوله نحو الصوم واجب مستمرا ابدا) مثال لما يلحق به تأبيد نصا معناه واجب وجوبا مستمرا ابدا ولم يمثل مالحقه التوقيت نصا لانه قال القاضى ابوزيد ليس لهذا القسم مثال من النصوص وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا وقوله تعالى تمتعوا فى داركم ثلاثة ايام وردبانه ليس بتأبيد لان ذلك

(ومحله حكم) احترازعن الاخبارعن الامور الماضية اوللواقعة فى الحال اوالاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب اوجهل بخلاف الاخبارعن حل الشئ اوحرمته مثل هذا حلال وذلك حرام (شرعى) خرج به الاحكام العقلية والحسية فانها لاتقبل النسخ (فرعى) خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد (لم يلحقه) اى ذلك الحكم (توقيت) اى تعيين من الوقت (ولاتأبيد) اى دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تأبيدا لاتوقيتا (قيداحكم) صفة توقيت وتأبيد (نصا) نحو الصوم واجب مستمرا ابدا فان نسخه لايجوز اتفاقا (واختلف فى غيره) وهو امران الاول ان لايكون التوقيت والتأبيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا

ليس من الاحكام بل من الاخبار وكلامنا في الاحكام اللهم الا ان يقول المقصود
مجرد التمثيل سواء كان في الخبر او غيره كما في المثال المذكور لما لحقه التأبيد نصا
او يقال ان تزرعون بمعنى ازرعوا بدليل قوله تعالى فذروه في سنبله فكان من
قبيل الاحكام (قوله فان الفعل يعمل بمادته) يعني ان ابدا والى كذا معمول
الفعل والعمل من خواص الفعل من حيث مادته لا من حيث هيئته وصيغته
حتى لو كان مادة صوموا مثلا مقارنا بغير هذه الهيئة يعمل ايضا والهيئة انما
تعمل في الوجوب ونحوه فصار كل من التأبيد والتوقيت قيدا لمادة
الفعل لا الهيئة فيكون قيد المدلول المادة اعني الحدث وهو الصوم في المثال
المذكور (قوله وعلم الهدى) اي ابي منصور الماتريدي والمراد بالشيخين
فخر الاسلام البزدوي وشمس الائمة (قوله لا عندهم) راجع الى الجصاص ومن
عطف عليه (قوله الجمهور) اي دليلهم للاول والثاني من الخلافية
اما للاول فظاهر واما الثاني فلان الابد صار قيدا الفعل المكلف به ايضا بحمله
على خلاف الظاهر وقد تقدم تحقيق هذا الدليل في الرد على من ينكر بجواز
النسخ (قوله لانه) اي النسخ من الخلافية (قوله نقيض كل لازم
للملزومه) يعني ان الوجوب لازم للدوام ونسخه نقيضه فيكون منافيا للدوام
فيكون مبطلا للتأبيد في الاول والثاني من الخلافية والجواب عنه لا نسلم ان
الوجوب لازم للدوام اذ يجوز ان يدوم الشئ بدون الوجوب (قوله لا الفعل) اي
لا التمكن من الفعل مع التمكن من الاعتقاد على ما ذهب اليه المعتزلة والصيرفي ومن
تبعهما (قوله اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن) واعلم ان للنسخ شروطا بعضها
متفق عليه وبعضها مختلف فيه فالمتفق عليه كون الناسخ والمنسوخ حكمين
شرعيين فان العجز والموت كل منهما يزيل التعبد الشرعي مع انه لا يسمى ذلك
نسخا وكذلك ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا وكون الناسخ
منفصلا ومتأخرا عن المنسوخ فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وانما لم يذكر
المصنف رحمه الله هذه الشروط لكونها معلومة فيما سبق من بيان تعريف النسخ
ومحله والشروط المختلف فيها كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد من الكتاب
والسنة واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كون الناسخ اخف من المنسوخ او مثله
فانها شروط عند قوم دون آخرين وستأتي الاشارة في الكتاب الى هذه الثلاثة
ومن المختلف فيها ايضا التمكن من الفعل وعقد القلب له توضيحه انهم اتفقوا
على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جائز وقالوا المراد من التمكن من الفعل

او الى كذا فان الفعل يعمل بمادته
والوجوب انما يستفاد من الهيئة
فيكون القيد متوجها الى الفعل
باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا
ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا
للجصاص وعلم الهدى والقاضي
ابي زيد والشيخين ومن تبعهما الثاني
ان يكون التوقيت والتأبيد قيدين
للحكم ظاهرا لا نصا نحو الصوم يجب
ابدا فان الفعل اصل في العمل والمختار
في التنازع اعمال الثاني فيكون ابدا
قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا
للصوم فان نسخه يجوز عند الجمهور
ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال
الابعد لا عندهم للجمهور ان ابدية
الفعل المكلف به لا ينافي عدم ابدية
التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما
كما ان تقييده بزمان يجامع عدم تقييد
التكلف به نحو صم غدا فات قبله
اونسخ اليوم وللمتأخرين ان ورود
النسخ على الصوم الدائم والموقت
يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت
لانه لا ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه
لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين
دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة
لمنافاة نقيض كل لازم لملزومه فيكون
مبطلا لنصوصية التأبيد كما في تأبيد
الوجوب بعينه المبحث الرابع في شرط
النسخ (وشرطه التمكن من الاعتقاد
لا الفعل) اعلم ان شرطه عندنا
هو التمكن من عقد القلب فانه كاف

يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور واختلفوا في جوازه قبل التمكن منه وذلك يتصور بوجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لاتصوموا والثاني ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه قيل لاتصم فذهب اكثر الفقهاء وعامة اهل الحديث والمتأخرين وفخر الاسلام الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب بدون التمكن من الفعل واختاره رحمه الله وذهب ابو منصور الماتريدي والقاضي ابو زيد والخصاف وبعض اصحاب الشافعي الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب والفعل معا بالمعنى المذكور للتمكن فعلى هذا الخلاف صار كل من الصورتين المذكورتين محلا للنزاع على ما اشار اليه رحمه الله بقوله فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي ذلك القدر محل النزاع وقالوا هذا الخلاف مبني عن ان الاصل عند الفرقة الاولى عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لانه يكون كافيا في المقصود بالتشريع كما في المتشابه فان المقصود بانزاله مجرد عقد القلب بحقيته ولانه اقوى من عمل الجوارح لتوقفه عليه قربة ولانه لايحتمل السقوط بوجه بخلاف العمل الا ترى ان التصديق لايحتمل السقوط بوجه والاقرار باللسان قد يسقط فكان عمل القلب اصلا وعند الفرقة الثانية ان الاصل عمل البدن لانه المقصود بكل امر ونهي نصا وكل ماهو مقصود بهما فهو المتصف بالحسن والقبح والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبل التمكن يكون بدآء وجهلا وجمعا بين الحسن والقبح في حالة واحدة في شيء واحد وهو الفعل الذي ورد الامر به ثم نسخ بالنهي عنه قبل التمكن منه واستدلت الفرقة الاولى بوجوه الاول ان النسخ قبل التمكن من الفعل واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه روي ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ مازاد على الخمس قبل التمكن من الفعل لاقبل التمكن من عقد قلب النبي عليه السلام بل بعد عقد قلبه واعترض عليه بان هذا الحديث غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج ومن اقربه من غيرهم ينكر نسخ خمسين صلاة بالخمس ويجعله من زيادات القصاص والحاكين مستدلا بلزوم التمكن من الاعتقاد مع عدم هذا التمكن في حق الامة لعدم علمهم بذلك مع كونهم مأمورين به فان الامر بخمسين صلاة لم يكن للنبي عليه السلام خاصة بل له ولامته ولو سلم ثبوته فهو مخالف للدليل العقلي الذي ذكره الفرقة الثانية آنفا والخبر المخالف للدليل العقلي

وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعية والجصاص وابي زيد منا رحمهم الله تعالى التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفي مايسع جزأ منه فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي ذلك القدر في محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصودا تارة كما في انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتماله السقوط دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان لنا خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل لامن عقد النبي عليه السلام قبله وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط

غير مقبول ولو سلم عدم المخالفة فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض
اليه ذلك فاذا اختار الخمس تقرر ذلك فرضا اجيب بان الحديث مشهور تلقته
الامة بالقبول فلا وجه لانكاره كالمتواتر والنقلة كما رووا اصل المعراج رووا فرض
خمسين صلاة ونسخها على ما ثبت فى الصحيحين وغيرهما والنبي عليه السلام
اصل هذه الامة وكان مبتلى بالاعتقاد والقبول فى حقه وحق امته ويجوز ان
يبتلى بامته لوفور شفقته عليهم كما ابتلى بنفسه وليس بمخالف للدليل العقلي
المذكور ولا يلزم منه بداء ولا اجتماع الحسن والقبح بيانه على ما فى الكشف انه
لا تثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان
الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده ولابد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون
الناسخ بيانا لانتهاء حسنه ومثبتا لقبح ما يتصور من امثاله فى المستقبل ثم لما جاز
النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لابد من ان تكون
صحته مبنية على ما يجوز كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح الناسخ بيانا
لانتهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانتهاء حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشئ
قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن من الفعل لما ذكرناه ولم يلزم منه بداء ولا اجتماع
الحسن والقبح فى شئ واحد جاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وقد
ثبت فى الحديث انه صلى الله عليه وسلم سأل التخفيف عن امته غير مرة وكان
موسى عليه السلام يحثه على ذلك وذلك دليل انه لم يكن مفوضا الى رأيه بل كان
نسخا على وجه التخفيف بعد الفرضية الثانى ما ذكره فخر الاسلام من ان النسخ
صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مدة تصلح للتمكن من جزء منه وان كان
ظاهر الامر يحتمل كله لان الادنى يصلح مقصودا بالابتداء بالامر فكذلك عقد
القلب على حسن المأمور به وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن
الفعل الا يرى ان الله تعالى ابتلانا بما هو متشابه ولا يلزمنا فيه شئ غير اعتقاد
حقيته فدل ان عقد القلب يكون فى صحة النسخ هذا كلامه وليس مراده بجزء
من الفعل ما هو المتبادر منه حتى يرد عليه ان دعوى الاجماع فيه مخالفة
لما ذكرنا آنفا من انه احدى صورتى محل الخلاف بل مراده على ما قرره صاحب
الكشف انه اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا فى مستقبل اعماركم
يجوز نسخه بالنهى عنه بعد وجود اصل الفعل الذى هو جزء مما يتناوله مطلق
الامر وبعد مضى جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر
متناولا جميع العمر وليس المراد بالجزء ان الامر اذا ورد بفعل مثل صلوة ركعتين

وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء
الى المسجد الاقصى اثبوته بالكتاب
بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث
مشهور متلق بالقبول لا يمكن انكاره
كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث
الخامس فى الناسخ (ويجرى) النسخ
(بين الكتاب والسنة) يعنى يجوز نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب
بالسنة والسنة بالكتاب فتكون اربعة
اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين
بآية المواريث والثانى قوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها ولا خلاف فى صحة هذين
القسمين (وخالف الشافعي رحمه الله
فى المختلفين) اى نسخ الكتاب بالسنة
ونسخ السنة بالكتاب واستدل
على الاول بوجوه الاول انه مطعنة
للطاعن فانه يقول خالف ما يزعم انه
كلام ربه والثانى انه تعالى قال
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها
او مثلها والسنة دونه وليست من لدنه
تعالى والثالث انه عليه السلام قال
تكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا
روى لكم عنى حديث فاعرضوه على
كتاب الله تعالى الحديث وهو
دليل على رده عند المخالفة والرابع
انه تعالى قال قل ما يكون لى ان ابدله
من تلقاء نفسى الى آخره

فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول ان الطعن الباطل لاعبرة به كيف وانه فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله تعالى والمكذب يطعن فى الكل من جهله وعن الثانى ان المراد والله تعالى اعلم خيرية الحكم اومثليته فى حق المكلف حكمة اوثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة ايضا من لدنه لانه لاينطق الا بالوحى سيما اذا لم ينبه على الخطأ وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا ولوسلم فالمراد به حديث لانقطع بصحته بدليل سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث الذى لانعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل فى المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام وعلى الثانى بوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق

---

اوصوموا غدا فبعدادآء جزء من الصلاة اوجزء من الصوم او بعد مضى زمان يسع جزأ من الصلاة اوالصوم يجوز نسخه بالاجماع لان ذلك من الصور المتنازع فيها انتهى فكان مراده بالجزء هوالاصل الداخل فيما يتناوله مطلق الامر الثالث ان الفعل لايصير قربة الابالعزيمة بالاتفاق وعزيمة القلب قد تصير قربة بلافعل فكانت عزيمة القلب اصلا مستقلا من غير شرط فى كونه قربة وما كان كذلك فهو اولى ان يكون مقصودا بالابتلاء فيكفى فى جواز النسخ (قوله وهو الاصل) اى النبى عليه السلام هوالاصل فيقوم عقد قلبه عن الامة كقراءة الامام بالنسبة الى المأموم (قوله وهم لاينكرون المعراج) اذلو انكروا اصل المعراج لايكون خبر المعراج حجة عليهم وانما انكروا الصعود الى السماء والحديث الوارد فيه مشهور لايقبل الانكار فيكون حجة عليهم (قوله وليست من لدنه تعالى) فكان مخالفا لقوله تعالى نأت حيث اسند الى ذاته (قوله ان الطعن الباطل لاعبرة به) يعنى ان اردتم بقولكم لوجاز نسخ الكتاب بالسنة لزم ان يكون مطعنة للطاعن الطعن الحق فالملازمة ممنوعة وان اردتم الطعن الباطل فبطلان اللازم ممنوع كيف وان دليلكم هذا جار فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والمدعى متخلف (قوله خيرية الحكم اومثليته) اى لا الخيرية فى اللفظ والنظم ومن الجائز ان يكون حكم السنة الناسخة خيرا مما فى الكتاب المنسوخ حكمة او ثوابا اومثلاله بخلاف اللفظ فان لفظ القرآن خير من لفظ الحديث بخواص كثيرة من الاعجاز والاحكام القرآنية (قوله ولا شك ان السنة ايضا) جواب عن قولهم وليست من لدنه تعالى (قوله سيما اذا لم ينبه) لايخفى عليك ما فى هذا الترقى من الضعف لان احتمال التنبيه على الخطاء انما يتصور فيما اذا كان علم النبى اجتهادا لاوحيا توضيحه انهم اختلفوا ان علم الرسول كله عن وحى اوعن اجتهاد فى بعض قالت فرقة كله عن وحى وقالت فرقة بعض عن اجتهاد ثم اختلفت هذه الفرقة منهم من قال لايلزم التنبيه على خطئهم فى اجتهادهم ومنهم من قال انهم ينبهون على خطائهم وهو الاصح فلا وجه للترقى المذكور بعد ذكر الوحى (قوله فالمراد به) اى بقوله حديث فى الحديث المذكور (قوله حيث لم يقل اه) اى بدل قوله فاذا روى (قوله ان المراد بالتبديل اه) يعنى ان المراد بالتبديل فى قوله تعالى مايكون لى ان ابدله ليس التبديل فى المعنى بل المراد التبديل فى اللفظ ومن المعلوم انه لايلزم من كون السنة ناسخة للكتاب كونها مبدلة للفظ الكتاب ولو اريد التبديل فى المعنى لايلزم تبديل معنى الكتاب من تلقاء

نفسه ايضا لان السنة من عنده تعالى فلايكون التبديل بهما تبديلا من تلقاء نفسه (قوله فلايكون ماجاء به رافعا) والا لزم ان يكون مبينا ورافعا معا (قوله ان المراد بالتبيين التبليغ) يعنى لانسلم ان دلالة الآية على كون السنة بيانا لجواز كون المراد من التبيين المذكور فيها التبليغ فلاينافى كون الكتاب ناسخا ورافعا ولوسلم ان المراد بالتبيين معناه الحقيقى وان النبى عليه السلام اى السنة مبين لكن لاينافى كون الكتاب ناسخا للسنة لان النسخ مبين ايضا ولوسلم ان النسخ ليس بمبين بل مبدل لكنه لاينافى كون النبى عليه السلام مبينا فى الجملة وانما ينافى كونه مبينا من كل الوجوه فيجوز ان يكون الكتاب ناسخا للسنة و يكون النبى عليه السلام مبينا لاطلاق الكتاب واجماله وعمومه وتحقيقه انه يجوز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها فكان النبى عليه السلام مبينا فى الجملة ناسخا فى الجملة (قوله والاجماع لاينسخ شيئا ولاينسخ بشئ) اما الاول ففيه خلاف عيسى بن ابان و بعض المعتزلة فانهم قالوا يجوز النسخ بالاجماع واحتجوا بما روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين قال ابن عباس كيف تحجبها باخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان حجبها قومك ياغلام فدل هذا على جواز نسخ الكتاب بالاجماع فاذا جاز نسخ الكتاب به جاز نسخ غيره به ايضا و بان الاجماع حجة قطعية كالكتاب والسنة فيجوز ان ينسخ به كما جاز بهما واحتج الجمهور بان النسخ لايكون الا فى حياة النبى عليه الصلوة والسلام لا بعده بالاتفاق والاجماع لايكون الا بعد حياته عليه السلام لانه لااجماع بدون رأيه فى حياته واذا وجد منه رأى فى شئ فلابد من الرجوع الى رأيه لانه منفرد فى رأيه فكان البيان الموجب للعلم هو رأيه المسموع منه لا الاجماع ففى زمان الاجماع لم يبق النسخ مشروعا حتى ينسخ به و بان الاجماع اما ان يكون عن نص اولا وعلى التقديرين فلا نسخ به اما اذا كان عن نص فلان النص حينئذ هو الناسخ لا الاجماع واذا لم يكن عن النص فالدليل الاول اما قطعى او ظنى فان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع فيكون باطلا فلايكون ناسخا وان كان ظنيا فذلك الظنى لم يبق مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلايثبت به حكم فلايتصور رفع ونسخ ولاتفصيل فى كل من هذين الدليلين بين كون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة والاجماع لكن فخر الاسلام ذكر فى آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع

والثانى انه تعالى قال وانزلنا عليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم الاية فلايكون ماجاء به رافعا والجواب عن الاول ماسبق فى الاول عن اول الاول وعن الثانى ان المراد بالتبيين التبليغ ولوسلم فالنسخ بيان امد الحكم ولوسلم فيدل على ان النبى مبين فى الجملة ولاينافى كونه ناسخا ايضا (والاجماع لاينسخ) شيئا (ولا ينسخ) بشئ لان الاجماع بعد عهد الرسول عليه السلام لكفايته فى عهده و لا نسخ بعده

جائز وان لم يجز نسخ الكتاب والسنة به و بين الفرق بان الاجماع لا ينعقد بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما و يتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر على خلاف الاول قلنا ان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاجماع الاول لم يجز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا اذ لا اجماع على البطلان وان دل على صحة الاجماع الاول لكن الاجماع الثاني جعل الفعل بالاول حراما من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب اوسنة او بدليل كان موجودا لكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر ذلك لهم والكل باطل لاستحالة حدوث كتاب اوسنة بعد وفاته عليه السلام وعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على كلهم لاستلزامه اجماعهم على الخطاء والجواب عن تمسك المجوزين بحديث عثمان انا لا نسلم النسخ فيه فانه يتوقف على ان الآية المذكورة افادت عدم حجب ماليس باخوة قطعا وعلى ان الاخوين ليسا باخوة قطعا فان كلا منهما لو ثبت بدليل ظاهر وجب حمله على خلاف ظاهره دفعا للنسخ ولكن لم يثبت شيء منهما قطعا فان الاول فرع ثبوت مفهوم الخلاف ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا بقطعي والثانية فرع ان الجمع لا يطلق على اثنين ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا بقطعي لان ثبوته ليس بطريق الحقيقة بل بالمجاز ولو سلم ثبوتهما بقطعي لكن يجب تقدير نص قطعي دال على حجبها من الثلث الى السدس ليكون النسخ به والا لكان الاجماع على خلاف القاطع فكان خطاء وانه باطل وعن تمسكهم الثاني ان مجرد القطعية لا يفيد مع فوات زمان النسخ واما الثاني وهو ان الاجماع لا ينسخ بشيء ففيه خلاف بعض الاصوليين حيث قالوا اذا اجتمعت الامة على قولين فهو اجماع على ان المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين فاذا اجمعوا عليه بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ والجواب عنه لا نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه ايضا ولو سلم فلا يكون نسخا لان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني فانتفاؤه عند الاجماع الثاني انما هو بانتفاء شرطه لا بالنسخ واحتج الجمهور بان الاجماع لو نسخ فاما بنص قاطع او باجماع قاطع او بغيرهما وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان يكون الاجماع على الخطاء لانه خلاف القاطع وهو محال واما الثاني فلانه ابعد من الاول للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطاء ذلك الاجماع كما في الاول مع ما فيه من تقدم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول ثم لا يخفى عليك ان ماذكره

﴿الشارح﴾

الشارح من الدليل يصلح دليلا للمسئلتين معا تأمل (قوله واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم) اختلفوا فى سقوط نصيب المؤلفة بانواعهم الثلاثة المذكورة فى كتب الفقه بعد النبى عليه السلام على ثلاثة اقوال قيل بطريق نسخ ما ثبت بالكتاب وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم بالاجماع وقيل بطريق انتهاء الحكم بانتهاء علته لان اعطاء النبى عليه السلام كان لدفع شرهم واعزاز الدين و بعده انتهت هذه العلة بقوة الاسلام فانتهى الحكم ايضا لا بالاجماع واختاره رحمه الله وقيل بطريق نسخ ما ثبت بالكتاب بدليل ناسخ لان اجماعهم على السقوط يدل على ناسخ اذ الاجماع بلا سند غير مقبول لكن لا يلزم منا تعيين هذا الدليل فى محل الاجماع بل الواجب الحكم بثبوته قيل وهذا اقوى الوجوه لان الاجماع لا ينسخ الكتاب على ما عرفت وان الحكم لا يحتاج فى بقائه الى العلة كالرمل فى الحج حيث انتهت العلة والحكم باق فيجوز بقاؤه بعد انتهاء علته (قوله وكذا القياس) اختلفوا فى القياس هل يكون ناسخا او منسوخا توضيحه ان القياس اما مقطوع او مظنون فالمقطوع وهو ما يكون حكم اصله والعلة ووجودها فى الفرع قطعيا ينسخ فى حياته عليه السلام بالقطعى نصا كان ذلك القطعى الناسخ او قياسا وصورة ذلك ان ينسخ حكم الاصل بنص مشتمل على علة متحققة فى الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله ان يثبت حرمة الربا فى الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم ينسخ حرمة الربا فى البر تنصيصا على علة مشتركة بينه و بين الذرة فيقاس عليه ويرفع حرمة الربا فيها فيكون ناسخا للقياس بالقياس ولو ورد نص بنسخ الربا فى الذرة كان نسخا للقياس بالنص واما بعد حياة النبى عليه السلام فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ للامة بل النسخ مختص بزمن النبى عليه السلام نعم قد يظهر ان القياس كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم اصله كما اذا قاس الذرة على البر بعد النبى عليه السلام ثم اطلع على نص ناسخ لحكم البر فبان له ان حكم الذرة ايضا كان منسوخا فى زمن النبى عليه السلام والمظنون وهو ما لا يكون قطعيا بعض ما ذكر فى القطعى اوكله قطعيا لا يكون ناسخا ولا منسوخا اما انه لا يكون ناسخا فلان ما قبله اى الذى يفرض كونه منسوخا اما قطعى اوظنى فان كان قطعيا لم يجز نسخه به لان نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز وان كان ظنيا تبين بالقياس زوال شرط العمل بذلك المظنون اعنى رجحانه على معارضه لان عمله مشروط بعدم ظهور معارض راجح

واما سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم فى زمن ابى بكر رضى الله عنه فلسقوط سببه لا بالاجماع (وكذا القياس) يعنى انه لا ينسخ ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ فى الحقيقة نصه لا نفسه على انه لا نسخ بعده عليه السلام كما سبق والعبرة فى عهده بالنص

وان وجد القياس (والناسخ) اى الحكم الذى يفيده الناسخ (يجوز ان يكون اخف) من المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون اشق منه) فى الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعى رحمه الله فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة فى النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان تكون فى عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان فى ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا فى الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة (لا ينسخ المتواتر) كتابا او سنة (بالآحاد) لان المظنون لا يقابل القاطع

او مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب او قلنا ان المصيب واحد واذا كان مشروطا بعدم ظهور معارض كذلك كان الواجب العمل به ما لم يظهر معارض كذلك وقد عمل به قبل ظهور معارض كذلك فلم يرجع حكمه قبل ظهور معارضه ثم بعد ظهور معارض كذلك لا حكم له حتى يرفع فلا نسخ على التقديرين اى قبل ظهور معارضه وبعد ظهوره بل انما يعمل بعد ظهور معارضه لزوال شرط عمله واما انه لا يكون منسوخا فلان ما بعده لا بد ان يكون قطعيا او ظنيا راجحا واياما كان فقد بان زوال شرط العمل به هذا كله عند الجمهور وقال بعض الشافعية كابن سريج انه يجوز النسخ بالقياس المظنون لانه بيان مثل فاجاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا واجيب بانه منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل منها ولا يجوز النسخ اذا عرفت هذا فما ذكره الشارح ظاهر فى القياس القطعى تأمل (قوله يجوز ان يكون اخف آه) هذا من الشروط المختلف فيها للنسخ وفيه اشارة الى شرط آخر مختلف فيه ايضا وهو جواز النسخ بلا بدل وعدم جوازه فقال الجمهور يجوز النسخ بلا بدل واحتجوا عليه بوجهين الاول بناء على متابعة المصلحة وهو انا ان لم نقل برعاية المصلحة فلا اشكال لانه مختار يفعل ما يشاء وان قلنا برعاية المصلحة فلا استحالة عقلا ايضا لجواز ان تكون المصلحة فى النسخ عنه بلا بدل اى بلا اثبات حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذى ارتفع عنه الحكم المنسوخ كالاباحة عند نسخ الوجوب او الحرمة والثانى انه واقع والوقوع دليل الجواز كنسخ وجوب الامساك بعد الفطر بلا بدل ونسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحى بلا بدل وقال بعض الاصوليين لا يجوز النسخ بلا بدل لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها فانه يدل على لزوم البدل والجواب انها شرطية لا تقتضى وجود النسخ فضلا عن الدلالة على البدل وانه ليس بمحل النزاع لان النزاع فى جواز نسخ الحكم بلا بدل لا فى نسخ اللفظ والآية على تقدير دلالتها على البدل فانما تدل عليه فى نسخ اللفظ لان الضمير راجع الى الآية وهى لفظ ولو سلم انها تدل على نسخ الحكم ايضا لكن خص الحكم عنها بما ذكره الجمهور ولو سلم بقاؤها على العموم لكنها تدل على عدم النسخ بدون الاتيان بما هو خير والنسخ بلا بدل خير من ابقاء الحكم لمصلحة نعلمها ولو سلم انها تدل على ان النسخ لا يقع بدون البدل لكنه لا يلزم منه عدم الجواز وهو النزاع واستدل بعضهم على لزوم البدل فى النسخ بقصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده ثم نسخ ذلك لورود الفداء بذبح الشاة

اما الاول فلقوله تعالى افعل ما تؤمر واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه الى ذبح
الشاة معصية والجواب ان هذا ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا ولا بيان للانتهاء بل
هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام
الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه ولو كان ذبح الولد منسوخا لم يحتج الى قيام
شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم
فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد
وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة اجيب بانا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم
لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت
بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون
ثبوتها نسخا للوجوب وتوضيح ما ذكره ان حكم الناسخ يجوز ان يكون اخف
من حكم المنسوخ او مساويا له بالاتفاق واختلفوا في كونه اشق من حكم المنسوخ
جوزه الجمهور وهو الاصح ومنعه البعض واحتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى
نأت بخير منها او مثلها والاشق ليس بخير ولا مثل فيجب ان يكون اخف
او مساويا له قلنا الاشق قد يكون خيرا منه باعتبار الثواب الثاني ان نقلهم
الى الاشق ابعد من المصلحة فلا يجوز قلنا رعاية المصلحة فيه ممنوعة ولو سلم
ذلك لا نسلم انه ابعد من المصلحة لجواز ان تكون المصلحة في الاشق بعد الاخف
لعلمه تعالى اياه وان لم نعلمه ولو سلم ذلك لكنه منقوض باصل التكليف فانه نقل
من البراءة الاصلية الى الاشق فينبغي ان لا يجوز وانه جائز بالاتفاق الثالث
قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل
الى الاشق بخلاف هذا فلا يريده تعالى قلنا لا نسلم عموم التخفيف واليسر
والعسر في هاتين الآيتين بل هي مطلقة فلا تنافي النقل الى الاشق الاثقل
بالنسخ ولو سلم عمومها فسياق الآيتين يدل على ارادة ذلك في المآل لا في الحال
فلا ينافي النقل الى الاشق في الحال والمراد بالتخفيف في المآل هو تخفيف
الحساب وباليسر هو تكثير الثواب ولو سلم انه لم يرد بهما ذلك لكن يجوز
ان يكون مجازا من باب تسمية الشيء باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب
ولو سلم انه يكون للحال لا للمآل ولا مجازا من باب تسمية الشيء باسم عاقبته لكنه
يجوز ان يكون مخصوصا بما وقع من النسخ بالاشق على ما سنذكره كما هو مخصوص
بانواع التكاليف الشاقة واحتج الجمهور عقلا بانه ان لم تعتبر المصلحة فالامر واضح
لانه يفعل ما يشاء وان اعتبرت فلعل المصلحة في الاشق وسمعا بانه لو لم يجز لم يقع لكنه

واما استدارة اهل قبا الى مكة فى صلاتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار الرسول عليه السلام ذلك فقيل لافادته القطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه السلام بحضرته فى مثلها قرينة صدقه عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ فيه وانما النسخ فى بقائه حال حياته وهو ظنى لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم فى كل حال فالناسخ والمنسوخ كلاهما ظنيان (وينسخ) المتواتر (بالمشهور) لان النسخ من حيث بيانيته يجوز بالآحاد كبيان المجمل ومن حيث تبديله يشترط التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين (ويجوز نسخ الثابت بالدلالة) اى دلالة النص (مع) نسخ (الاصل) اتفاقا

وقع فى مواضع منها التخيير بين الصوم والفدية فى ابتداء الاسلام فانه كان واجبا فى الابتداء ثم نسخ بتعين الصوم فيما بعد ولا شك ان الزام احد الامرين بعينه اشق من التخيير ومنها ان صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر اشق من صوم عشرة ايام ومنها الحبس فى البيوت كان هو الواجب على الزانى فى الابتداء ثم نسخ بالحد والجلد وهو اشق ومنها كان الخمر حلالا فى الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة (قوله واما استدارة اهل قبا) جواب عن تمسك المجوزين ولهم فيه وجهان آخران احدهما ان النبى عليه السلام كان يرسل آحاد الصحابة الى الاقطار بتبليغ الاحكام مبتدأة وناسخة من غير فرق بينهما فلولم يقبل الاحاد فى جواز نسخ المتواتر لما وجب القبول ولما جاز للرسول عليه السلام ان لا يفرق بينهما واجيب بان الارسال ووجوب القبول صحيح لكن لا نسلم ان خبر الواحد يكون ناسخا للمتواتر وان وقع ذلك فيحمل على القرائن المفيدة للقطع بالانضمام اليه كما قيل فى خبر استدارة اهل قبا والثانى ان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه نسخ بنهيه عليه السلام عن اكل كل ذى ناب من السباع والنهى عن كل ذى ناب من باب خبر الاحاد واذا جاز نسخ القرآن بالآحاد ففى الخبر المتواتر من السنة اولى اجيب عنه بوجهين احدهما منع ان هذه الآية منسوخة فانها لا تدل على اباحة الجميع حتى يكون تحريم كل ذى ناب ناسخا لها فانها انما تدل على عدم وجدان المحرم وعدم وجدان المحرم لا يدل على اباحة الجميع ولقائل ان يقول ان عدم الوجدان من الشارع يدل على الاباحة وان لم يدل من غيره والثانى ان معنى الآية لا اجد الآن محرما فيكون موقتا فلا يكون منسوخا فيكون حل كل ذى ناب باقيا على اصل الاباحة ونهيه عليه السلام رافع الحل الاصلى وهذا ايضا ليس بنسخ (قوله بالدليل القاطع) اى بالخبر المتواتر كذا قيل واعترض عليه بان علمهم بالتوجه الى بيت المقدس لم يكن بالخبر المتواتر بل بمشاهدتهم توجه رسول الله اليه فلا يكون مما نحن فيه لان ما نحن فيه فى عدم نسخ الخبر المتواتر بخبر الاحاد ويمكن ان يجاب عنه لا نسلم ان الكلام فى نسخ الخبر المتواتر بل فى نسخ الكتاب والسنة المتواترة قولا كانت السنة اوفعلا وفعله عليه السلام ذلك متواتر (قوله كلاهما قطعيان) قيل الخبر الواحد بتلك القرائن اما ان يبلغ الى قوة المتواتر فى القطع اولا والاول ممنوع والثانى غير دافع فقوله كلاهما قطعيان ممنوع ويمكن ان يجاب عنه باختيار الشق الاول وابطال المنع المذكور بمطالبة السند ولو سلم انه لم يبلغ قوة

﴿المتواتر﴾

المتواتر لكنه لا كلام فى بلوغه حد الشهرة والمتواتر يجوز نسخه بالمشهور لكن يأباه قوله قطعيان (قوله لثبوته بالاستصحاب) فان قيل ان البقاء لو ثبت بالاستصحاب وهو ليس بحجة عندنا لزم ان لا يكون نص ما فى حياة النبى عليه السلام حجة الا فى حال نزوله وهو باطل قلنا ان اردتم به عدم كونه حجة بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول فهم ليسوا محتاجين الى الحجة بل النص حجة لهم فى مدة بقائهم وان اردتم بالنسبة الى غير من التزم الحكم حال النزول فهو بالنسبة اليه حال ايجاب لا حال بقاء وقد تقدم نحو هذه من قبل (قوله ملزومه) اى ملزوم حكم الفرع اعنى حرمة الضرب بالنسبة الى حرمة التأفيف (قوله يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه) اختلف فى هذه المسئلة قيل اذا نسخ حكم اصل القياس نسخ معه حكم الفرع ايضا وقيل لا والاول مختار ابن الحاجب والذى ظهر من كلام المصنف انه المختار عند الحنفية لكنه قال اكمل الدين ان المختار عند الحنفية ليس ذلك بل هو الثانى واحتج على الاول بان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة فيه فاذا ارتفع خرجت العلة عن العلية فلا يتحقق الفرع لئلا يلزم وجود المعلول بدون العلة واعترض عليه بانا لا نسلم ان حكم الاصل هو الموجب لاعتبار العلة فيه بل العلة هى الموجبة لحكم الاصل ولا يلزم من انتفائه انتفاؤها لجواز ان يبقى حكم الفرع فظهر ضعف ما قال المصنف والشارح ان نسخه يوجب الغاء علية علته واحتج على الثانى اى مختار الحنفية بوجهين احدهما ان حكم الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل لا لحكم الاصل كالفحوى فى المسئلة المتقدمة فان حكم الفحوى تابع لدلالة المنطوق لا لحكمه ولا يلزم من انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالته على علة الاصل فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل بالنسخ انتفاء حكم الفرع واجيب بانه يلزم من زوال الحكم زوال العلة المعتبرة فيه فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة الموجبة له ورد بان المراد بالحكمة الموجبة ان كان العلة الموجبة له فلا نسلم ان زوال الحكم يستلزم زوالها لجواز بقاء الحكم بعد زوال الموجب ولو سلم ذلك لكن لا نسلم زوال دلالته عليها وبها يتم المطلوب وان كان غيرها فلا نسلم زوال الحكم مطلقا فانه يلزم بقاء العلة بلا معلول وهو غير جائز والثانى انكم حكمتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الاصل بغير علة والقياس بدونها غير معتبر واجيب بانا ما حكمنا بانتفاء حكم الفرع قياسا على انتفاء حكم الاصل بل حكمنا بانتفاء حكم الفرع لانتفاء علته وفيه نظر لانه ينافى ما ذكر فى الجواب الاول ان زوال الحكم يستلزم زوال الحكمة المعتبرة فيزول

(واختلفوا فى) نسخ (احدهما) بدون الآخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع كل بلا آخر قلنا لا يفيد التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم التأفيف والضرب فرفع اللازم ملزوم رفع الملزوم واما من طرف الفحوى فلانه تابع فلا يبقى بدونه قلنا التبعية فى الدلالة والفهم لا فى ذات الحكم والمرتفع فى النسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب (والمختار جواز نسخ الاصل بدونه) اى بدون الثابت بالدلالة (لا العكس) وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم الاصل ملزوم كتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بلا عكس (بخلاف القياس) يعنى اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها ينتفى الفرع (يعرف الناسخ بالتاريخ) بان يعلم ان نصا قابلا للناسخية متأخر عن نص قابل للمنسوخية

الحكم مطلقا لانتفاء حكمته فان اراد بالحكمة العلة فرهذه قد تقدم ثمه (قوله بان يعلم ان نصا قابلا آه) اى يعلم فى حياته عليه السلام اوبعد موته ولذا قدم على القسم الثانى مع ان الثانى اصرح فى الدلالة على النسخ لانه يختص بحياته عليه السلام (قوله لحديث كنت نهيتكم) فان الامر بزيارة القبور فى هذا الحديث دال على نسخ النهى عنها ولحديث كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى الا فادخروها (قوله اوبتنصيص الصحابة خلافا لمن لايرى التمسك بالاثر) اى بقول الصحابة وفيه نظر لان عامة شروح المختصر على ان الناسخ لايعرف بقول الصحابى هذا ناسخ وذاك منسوخ فان تعيين الصحابى قديكون عن اجتهاده ولايجب اتباع المجتهد له فيه واما اذا تعارض المتواتران فلم يعلم تاريخهما ولا نص فيهما عن رسول الله وعين الصحابى احدهما فقال هذا ناسخ لذلك فهل يسمع فيه قوله اولا ففيه توقف لان دليل قبول قوله يعارض دليل منعه اما دليل قبوله فهو ان النسخ لايكون بخبر الواحد بل بالمتواتر وخبر الواحد انما هومعين للناسخ لاناسخ لانه علم ان احدهما ناسخ والاخر منسوخ بدون خبر الواحد ثم عينه خبر الواحد فان قيل انه لما لم يصلح ناسخا فكيف يصلح دليلا معينا له قلنا الشئ قدلايقبل ابتداء ويقبل فيما اذا كان المآل اليه كمالايقبل الشاهدان فى الرجم للزنا ويقبلان فى الاحصان الذى مآله الى الرجم وكشهادة النساء لاتقبل فى النسب وتقبل فى الولادة التى مآلها الى النسب فكذا قول الصحابى لايكون ناسخا لكنه يكون دليلا على تعيين الناسخ ومآله الى الناسخ واما دليل منعه فهوانه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد وهو غير جائز فاذاتعارضا دليلا منعه وقبوله توقفوا فيه لانه صار من قبيل مالايعرف فيه الناسخ والمنسوخ بطريق صحيح وهومعرفة التاريخ واخبار الرسول صريحا اودلالة اواجماع الامة على ان هذا ناسخ وذلك منسوخ فان قيل يجوز ان يكون مراده بتنصيص الصحابة اجماعهم عليه قلنا ان اراد اجماعهم فى زمن النبى عليه السلام فزمانه عليه السلام ليس زمان الاجماع على ماعرفت وان اراد اجماعهم بعده فهو خلاف التبادر من قوله تنصيص الصحابة ومن قوله خلافا لمن لايرى التمسك بالاثر لان هذا ليس تمسكا باثر الصحابة بل اجماعهم ولاخلاف فيه وهل تثبت المنسوخية بتقدم المنسوخ فى المصحف والناسخية بحداثة سن الصحابى الراوى وبتأخر اسلامه قالوا لاتثبت لان ترتيب المصحف ليس على ترتيب النزول فيجوز ان يقدم الناسخ على المنسوخ فى المصحف وحداثة سن الصحابى تدل على تأخر صحبته ومنقول متأخر الصحبة

(اوبتنصيص الرسول عليه السلام) بناسخيته (صريحا) كهذا ناسخ (اودلالة) لحديث كنت نهيتكم (او) تنصيص (الصحابة) خلافا لمن لايرى التمسك بالاثر

(واذا لم يعرف) الناسخ (فالتوقف) اى فالحكم هو التوقف (لا التخيير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا المبحث السادس فى المنسوخ (والمنسوخ منه) اى من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم) المستفاد منها (معا) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم (او احدهما) اى التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلاة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبب ههنا فى الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما فى الصورتين فى الابتداء والبقاء

قد يكون متقدما وكذا من تأخر اسلامه قد يكون منقوله متقدما (قوله فالحكم هو التوقف) هكذا ذكره المحقق فى شرح المختصر والمذكور فى المنتهى والاحكام انه اذا لم يعلم الناسخ منهما فالواجب التوقف عن العمل باحدهما او التخيير بينهما قال المحقق المزبور فى شرح المنتهى الظاهر اختصاص التوقف بما اذا كانا معلومين والتخيير بما اذا كانا مظنونين انتهى فعلم منه ان اثبات التوقف ونفى التخيير على اطلاقهما ليس كما ينبغى (قوله لان فيه رفع حكمهما) يعنى حرمة ترك كل منهما معينا لانه بعد التخيير لا يحرم ترك كل منهما معينا (قوله وقد منعهما البعض) اى منع نسخ التلاوة فقط ونسخ الحكم فقط بعض المعتزلة واستدل عليه بوجهين احدهما ان التلاوة مع حكمها فى دلالتها عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكما لا ينفك العلم والعالمية ولا المنطوق ومفهومه فكذلك لا ينفك التلاوة والحكم للتلازم بينهما وفصل الشارح رحمه الله وجه التلازم وقال ان النص اى التلاوة وسيلة مفضية الى الحكم والحكم مسبب عنها فلا اعتبار لاحدهما بدون الاخر اما التلاوة فلان الوسائل والاسباب لا اعتبار لها عند انتفاء المقاصد والمسببات كالوضوء لا اعتبار له عند انتفاء الصلاة واما الحكم فلانه مسبب عن التلاوة فلا يبقى عند انتفائها كالملك الثابت بالبيع حيث لا يبقى بعد انتفاء البيع بالفسخ ثم اجاب عنه بان التوسل والتسبب فيما نحن فيه انما هو فى حال الابتداء لا فى البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء فيجوز ان ينسخ بقاء الحكم دون التلاوة وبالعكس بخلاف الصورتين المذكورتين فان التوسل والتسبب فيهما فى الابتداء والبقاء معا فلا يقاس عليهما توضيحه ان الانفكاك [illegible] التلاوة مع الحكم مثل الوضوء مع الصلاة والملك مع البيع لان التسبب والتلازم فيهما فى الابتداء والبقاء معا فلا يتصور انتفاء احدهما بدون الآخر بخلاف ما نحن فيه فان التلازم فيه فى الابتداء لا فى البقاء والنسخ بالنسبة الى البقاء فلا يلزم من نسخ احدهما دون الآخر الانفكاك بينهما وذلك لان التلاوة امارة الحكم وسببه ابتداء لا دواما اى يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ابتداء ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك كان الحكم قد ثبت بها مرة واحدة والتلاوة تتكرر ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وبقائها لا اصلها والدليل على الحكم اصلها لا دوامها فلا يلزم نسخ الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ لدوامه لا اصله ومدلول التلاوة هو اصله لا دوامه فلا يلزم نسخ المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول اصلا بخلاف ما كان التلازم بينهما

ولنا اولاجوازه من حيث ان للفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز الصلاة والثواب بقراءته وحرمتها على نحو الجنب لاتلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة وثانيا وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر رضى الله عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول بالنكاح عادة فالحكم فقط كنسخ ايذاء الزوانى باللسان وامساكهن فى البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك (اووصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب فى زيادة الشرط والجزاء) اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم اوالزكاة بعد وجوب الصلاة لاتكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم فى الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة رد الشهادة فى حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا فى غير هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزاء

فى الابتداء والبقاء كما بين العالمية والعلم والمنطوق والمفهوم والوضوء والصلاة والبيع والملك فانه يلزم بنسخ احدهما بدون الآخر انفكاك الدليل عن المدلول وبالعكس والثانى ان بقاء التلاوة دون الحكم يوهم بقاء الحكم وانه ايقاع فى الجهل وهو قبيح فلا يجوز وقوعه من الله تعالى وايضا فيزول فائدة القرآن لانحصار فائدة اللفظ فى افادة مدلوله فاذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدته والكلام الذى لا فائدة فيه يجب ان ينزه عنه القرآن والجواب عنه ان هذا مبنى على قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد ابطله كثير وعلى تقدير تسليمه فقولكم وانه ايقاع فى الجهل قلنا لا نسلم ذلك وانما يكون كذلك لو لم ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفى الجهل وقولكم فيزول فائدة القرآن قلنا ممنوع وانما يلزم لو انحصرت فائدته فيما ذكرتم وهو ممنوع لجواز ان تكون فائدته كونه معجزا بفصاحة لفظه وجواز الصلاة بقراءته وحرمتها على الجنب (قوله ولنا اولا جوازه اه) حاصله ان للفظ القرآن حكمين حكم يتعلق بتلاوته وحكم يتعلق بمعناه ولا تلازم بينهما وكلاهما مقصودان منه فيجوز بقاء الحكم المتعلق بمعناه مع ارتفاع تلاوته مع ما يتعلق بها من الاحكام وبالعكس (قوله الحكم المستفاد منه) كالوجوب والجواز والحل والحرمة (قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا آه) فان تلاوتها منسوخة وحكمها باق الآن فان قيل بان حكمها مختص بالمحصن والمحصنة بالعرف على ما صرح به والمقيد غير المطلق فكيف يبقى حكمها قلنا التخصيص بمخصص ليس بنسخ ومجرد المغايرة بالاطلاق والتقييد لا ينافى البقاء واختلف فى المنسوخ انه هل يجوز مسه للمحدث وتلاوته للجنب قالوا والاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه وبقيت تلاوته لانه قرآن حقيقة ويجوز فيما نسخت تلاوته وبقى حكمه لانه ليس بقرآن (قوله كنسخ ايذاء الزوانى ا) الاول ثابت بقوله تعالى فآذوهما والثانى بقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوتهما والاعتداد بالحول ثبت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ حكمه مع بقاء تلاوته (قوله اووصف الحكم) عطف على قوله اواحدهما وقوله كالاجزاء مصدر بمعنى الكفاية (قوله اعلم ان العلماء اتفقوا ا) لما ذكر نسخ الذات باقسامها الثلاثة اعنى نسخ التلاوة فقط اونسخ الحكم فقط اونسخ كلاهما شرع فى بيان نسخ وصف الحكم وهو الزيادة على النص تحريره ان الزيادة على النص اى على العبادة المنصوصة اما ان تكون عبادة مستقلة

بنفسها او غير مستقلة فان كانت مستقلة كزيادة الصوم والزكاة بعد شرعية الصلاة وكزيادة صلاة سادسة على الخمس فالجمهور على انها ليست بنسخ لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغير للاول وقيل ان زيادة صلاة سادسة خاصة نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وانه حكم شرعي وهذا هو النسخ واجيب بانه لا يبطل وجوب ما صدق عليه الوسطى وانما يبطل كونها وسطى وهو ليس حكما شرعيا والشارح رحمه الله لما ترك هذا المثال قال اتفقوا على ان الزيادة على النص ليست بنسخ ان كانت عبادة مستقلة اذ لا خلاف فيما ذكره من الامثلة ويمكن ان يقال انه ادعى الاتفاق لعدم اعتداده بهذا الخلاف لانه لضعفه لا يخل الاجماع وان كانت غير مستقلة فان كانت الزيادة مقارنة للمزيد عليه بحيث لا تتأخر عنه بقدر عقد القلب فلا تكون نسخا ايضا بالاتفاق لفقد شرط الناسخ وهو التأخر عن المنسوخ بذلك القدر كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد فانها ليست مستقلة بنفسها في كونه حدا ومقارنا للجلد بلا فصل حيث قال الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وان لم تكن مقارنة للمزيد عليه بل تتأخر عنه بقدر عقد القلب وهو محل النزاع ومثلوا له بثلاث صور احدها زيادة جزء وذلك بان تكون الزيادة مع المزيد عليه جزئين لعبادة بحيث لو افرد المزيد عليه لم يعتبر عبادة كزيادة ركعة ثالثة في الفجر بحيث صار الفجر مجموع الركعات الثلاث والثانية زيادة شرط للاولى ولا يكونان جزئين لعبادة كزيادة الطهارة في الطواف وصفة الايمان في كفارة اليمين والظهار والثالثة ان ترفع تلك الزيادة مفهوم الخلاف للاولى مثل ايجاب الزكاة في المعلوفة بعد قوله في الغنم السائمة زكاة فان تلك الزيادة ترفع مفهوم الخلاف للاولى المزيد عليها فاختلفوا في هذه الصور الثلاث على ستة اقوال الاول انه نسخ مطلق واليه ذهبت الحنفية الثاني انه ليس بنسخ مطلقا واليه ذهبت الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم الخلاف فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا واليه ذهب الغزالي السادس وهو المختار عند بعض المحققين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا قالوا وهذا هو حقيقة النسخ على ما مر فالشارح رحمه الله ترك الصورة الثالثة من الصور الثلاث

لان مفهوم المخالفة لما لم يكن ثابتا عند الحنفية يجب اخراجه عن محل النزاع مع الحنفية اذ لا يتصور رفعه بالزيادة عندهم فانحصرت الاقوال مع الحنفية في خمس ثم لما كان القول السادس في الحقيقة النسخ الذي عرفه الحنفية بناء على ما تقدم فلا معنى لجعل هذا القول قولا مقابلا للحنفية بل هو عين قول الحنفية ولذا جعل الشارح اجزاء الاصل في الموضعين حكما شرعيا متناولا للامر حتى يكون رفعه بزيادة شرط او جزء نسخا كما جعل الزيادة بالتخيير رفعا لحكم شرعي وهو الحرمة فبقي القول المقابل للحنفية ثلاثة الشافعية والقاضي عبد الجبار والغزالي واختلفوا في تفسير تغيير المزيد في قول عبد الجبار ففسره ابن الحاجب بان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم ثم مثله بثلاثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلاثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم ولا يخفى عليك ان المثال الثالث مشكل على التفسير المذكور لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين الثلاثة الامور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين اللهم الا ان يوجه و يقال ان ترك المزيد عليه وهو ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فصار كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما كذا ذكره الشارح المحقق في شرحه وفسره في المحصول بان يصير وجوده كالعدم بان يكون المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى عليك ان هذا التفسير انما يستقيم في المثال الاول فقط اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاثا فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه الاعادة بثلاث ركعات بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اختصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة ثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين اعني الصوم والاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه والحاصل ان قول عبد الجبار لا يخلو عن اضطراب باي تفسير كان ولهذا لم يذكره رحمه الله على ان عباراتهم مختلفة في تقرير مذهب عبد الجبار فالشارح المحقق قرره في شرح المختصر بما ذكرناه اتباعا لابن الحاجب وقال الآمدي في الاحكام ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة في الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة

اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد



والثاني بالتخيير في ثلاثة بعد ما كان الواجب احد الاثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ماذكر في التلويح من ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي (قال الشافعي رحمه الله) زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ بل هي (بيان محض لان الزيادة) على الاصل (ضم وتقرير) للاصل (والنسخ رفع وتبديل) له فكيف يتحدان فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد بالف وآخر به وبخمسمائة (قلنا) لا نسلم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك (ورفع الاجزاء) في بعض الصور (و) رفع (حرمة الترك) في بعض آخر (لا يكون تقريرا للاصل) بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا (فلا يزاد بخبر الواحد والقياس) المفيدين للظن (على المتواتر) المفيد للعلم (والمشهور) المفيد لطمانينة القلب (خلافا له) اي للشافعي فانها لما كانت عنده بيانا لا نسخا جازت بهما كما ذهب اليه في تخصيص

(۹۳) (ق)

العام (فلا يزاد التغريب على الجلد والنية) بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله (ولا الترتيب) بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ

التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار انتهى فعلم منه ان مذهب القاضي ليس ماذكره ابن الحاجب بل ماذكره الآمدي حيث اعتبر فيه زيادة التخيير وان زيادة عشرين على ثمانين في حد القذف ليس نسخا عند القاضي وان صار ثمانين بمنزلة العدم فانه لا يحصل بها اقامة الحد فبقي القول مع الشافعي والغزالي وقول الغزالي لما لم يكن معتبرا لم يلتفت اليه فقصر النزاع على الشافعي (قوله اما زيادة الشرط) كزيادة الطهارة في الطواف والايمان في الكفارة على ماذكرناه (قوله كما سبق في مباحث الامر) حيث قال هناك اتيان المأمور به على وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء على المختار (قوله والثاني بالتخيير في ثلاثة) نحو اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطعم فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما اولا (قوله فاندفع ماذكر في التلويح) وجه الاندفاع ان اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي على ماذكره آنفا وانما خص بمعنى الخروج عن العهدة لان الاجزاء بمعنى امتثال الامر لا شك في كونه حكما شرعيا على ما تقدم في مباحث الامر فارجع اليه (قوله قال الشافعي زيادة الشرط) واحتج عليه بوجوه الاول ماذكره رحمه الله حاصله ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم الشرعي والزيادة تقرير للحكم الشرعي وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها عن ان تكون مستحقة الاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد عن ان يكون واجبا بل هو واجب بعد الالحاق ايضا فيكون وجوب النفي والتغريب ضم حكم الى حكم آخر وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة مستقلة بعد عبادة في حقوق الله تعالى ونظيره في حقوق العباد من ادعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد بالف وشاهد آخر بالف وخمسمائة تقبل شهادتهما على الالف لان الحاق الزيادة على الالف بشهادة الآخر اوجب تقرير الالف لا انها تمنعها عليه لا رفعه فلو كانت الزيادة ناسخة لما صحت الشهادة على الالف فاجاب عنه بالمنع مع السند وهو انا لا نسلم ان الزيادة تقرير للاصل كيف وانها تفيد رفع الحكم الشرعي وهو الاجزاء في بعض الصور اعني زيادة الشرط مطلقا وزيادة الجزء في صورة واحدة على ما تقدم آنفا وحرمة الترك في صورتين من صور زيادة الجزء واذا افاد رفع الحكم الشرعي يكون نسخا لا تقريرا وتخصيصا

حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا (ولا الولاء) اى الموالاة فى غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روى انه عليه السلام كان يوالى فى وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لايقبل الله تعالى الصلاة الابه (على آية الوضوء) متعلق بلا يزاد وهى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الآية فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضى الجواز على اى وجه كان ففى زيادة الامور المذكورة عليهما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ولو نقض باشتراط النية فى التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما ثبتت بالنص لاغير لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هو القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هى عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل فى الشروط المأمور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفى بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد فى ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مأمورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلاة ولم تدل قرينة على تلك الجهة لم تشترط فيه النية والتيمم من الثانى فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط فى قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التى لايعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه مأمورا به بالضرورة فاشترط فيه النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا) يزاد (الطهارة) عن الحدث على وجه يكون فرضا كما قال

وما ذكره من النظير فى حقوق العباد ليس نظيرا لما نحن فيه بل نظير ما نحن فيه فى حقوق العباد هو اختلاف الشاهدين فى قدر الثمن بان شهد احدهما بالبيع بالف والآخر بالبيع بالف وخمسمائة فانه لاتقبل شهادتهما فى اثبات العقد بالف وان اتفقا عليه ظاهرا لان الذى شهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع المسمى لا ببعضه والذى شهد بالالف جعله كل الثمن وانعقاد البيع به فمن هذا الوجه شهد كل واحد منهما فى المعنى عقدا آخر فلاتقبل شهادتهما لعدم نصاب الشهادة فى كل منهما وكذا الحال فيما لو شهد احدهما باجارة الدار بالف والآخر بالف وخمسمائة فانه لا تقبل شهادتهما على الف لان الاجارة بالف غير الاجارة بالف وخمسمائة وكانا عقدين فلم يوجد على كل واحد منهما نصاب الشهادة كما فى البيع المذكور وهذا لان كلا من البيع والاجارة لايقبل التجزى بان ينعقد ببعض الثمن او الاجرة فى بعض المبيع والمستاجر فلم يتفقا على الاقل من المسمى بخلاف ما ذكره الخصم بان شهد احدهما بالف والآخر بالف وخمسمائة من مسئلة الدين فانه ليس نظير ما نحن فيه لان الدين مما يقبل التجزى فلايكون الزيادة رافعة بل تكون مقررة لما اتفقا عليه فتقبل شهادتهما على الاقل المتفق عليه الثانى ان المطلق عندهم من انواع العام فيقبل التخصيص بمخصص فاذا زيد قيد علم ان المراد بالعام هو البعض فيكون تخصيصا للعام لانسخا له كزيادة الايمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار فان الرقبة فيها عام يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة بقيد المؤمنة تخصيص لانسخ قلنا التخصيص تصرف فى اللفظ ببيان ان بعض مايتناوله اللفظ بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد مما لا يتناوله الاطلاق لان الرقبة مثلا لا تتناول صفة الايمان لان المطلق [illegible] للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلايكون تخصيصا بل يكون نسخا باثبات نص ناسخ لحكم الاطلاق وهو الاجزاء بدون صفة الايمان الثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس ايضا نسخا لانه زيادة على النص ايضا واللازم باطل والملزوم مثله قلنا لانسلم ان كل زيادة على النص نسخ بل الزيادة التى تفيد رفع الحكم الشرعى على ما تقدم نسخ والقياس ليس كذلك اذ لايفيد رفع حكم المقيس عليه اصلا فلايكون نسخا (قوله فاذا كانت اه) شروع فى تفريع الفروع على اصل الطرفين (قوله فى تخصيص العام) فان العام عنده دليل ظنى يجوز تخصيصه بخبر الواحد

الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف) وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف مخصوص وضع لمعنى معلوم وهو الدور ان وهو باطلاقه يقتضي جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط



الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف غير مراد اجماعا فانه قد ربسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نسلم انه مجمل واما ثبوت العدد وتعيين المبدأ فبا خبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلاة المؤداة بالكراهة ولهذا ينجبر بالدم بلا اعادة انجبار نقصان الصلاة بالسجدة ولو سلم ففي حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لا انه استفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالايجاع بين الاجمال واما الثاني فلانه لا بد لتحقق الحركة وتعينها الواجب شرعا من تمامه فالمراد حركة اعتبر تعين مبدأها شرعا وهو غير معلوم فالحق خبر الابتداء بيانا له فليتأمل (ولا الفاتحة و) لا (التعديل) اي تعديل اركان الصلاة (على الصلاة) كما ذهب الى الاول الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني الشافعي وابو يوسف رحمهما الله بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلاته ثم فصل قال له لم تصل (فرضا) حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل لم يقل آية

---

والقياس على ما تقدم (قوله فلا يزاد تغريب عام) كذا في بعض النسخ وبأباه قوله على آية الوضوء اي لا يزاد هو على الجلد بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام (قوله والاصابة) اي اصابة النية (قوله على اي وجه كان) اي بوجه كان تأنية والترتيب والولاء ولم يكن بشئ منها (قوله لحكم الاطلاق) وهو الاجزاء بدون هذه الامور (قوله مع ان النص) اي نص التيمم (قوله انما ثبت بالنص) وهو قوله تعالى فتيمموا (قوله فاعترض آه) حاصله ان النص اعني قوله تعالى فتيمموا انما يدل لغة على مطلق النية والنية المعتبرة في التيمم هي النية المقيدة بقصد الصعيد لاستباحة الصلاة والمطلق لا يدل على المقيد كما لا يدل العام على الخاص فكيف يثبت بالنص والجواب ان الفاظ الشارع لا تخلو عن الدلالة على المعاني الشرعية في عرف الشرع وهذا معنى الثبوت بالنص لانه لما كان عبارة عن القصد لغة يقال يممته اي قصدته كان لا يخلو في الشرع عن الدلالة على القصد الشرعي المخصوص (قوله لو كانت النية المعتبرة في التيمم (قوله اخص منه) اي من مطلق القصد الذي يدل عليه لفظ فتيمموا لغة (قوله اقول الجواب آه) لا يخفى عليك ان هذا يصلح جوابا عن النقض وعن الاعتراض المذكور تأمل (قوله علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد) اي قصد الصعيد لاستباحة الصلاة كما هو المذكور في الاعتراض وجه دلالة الآية عليه ان قوله تعالى وان كنتم ... الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم والمراد به فاغسلوها للصلاة فكذا قوله فتيمموا للصلاة فتدل بهذه القرينة على قصد خاص مراد في التيمم (قوله والطواف منكوسا) وهو الطواف يسارا (قوله ووجوب الاعادة) اختلفت عباراتهم في اعادة الطواف جنبا قال بعضهم الافضل ان يعيد. وقيل وجب ان يعيد وهو يدل على الوجوب وعليه مشى في الكافي وقال في الهداية والاصح انه يؤمر بالاعادة في الحدث استحبابا وفي الجنابة ايجابا لفحش النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث هذا في الطواف الفرض اعني طواف الزيارة وجعل الامر كذلك في الطواف الواجب وهو طواف الصدر قالوا انه كذلك واما الطواف السنة وهو طواف القدوم قالوا لا تجب الاعادة عليه لو طافه جنبا لكنه قال في الزيلعي لو طاف طواف القدوم جنبا فعليه دم ان لم يعد وتجب عليه الاعادة كطواف الزيارة عزاه الى المحيط (قوله لا مطلقا) فلا يلزم ان يكون مجملا في حق الطهارة ايضا (قوله اما الاول آه) بيان لوجه كونه مجملا في حق العدد (قوله

الصلاة لانها مجملة (بخبر الواحد) متعلق بلا يزاد فيكون راجعا الى الكل (ولا الايمان على الرقبة) فى كفارة اليمين (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد عليه بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ماثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ماثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة) التى يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور فى الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذى به وجب وهو الصلاة ولا بمعنى انه اثم المصلى لتركه مع جواز صلاته والا لساوى واجب الصلاة واقتضى سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص عن الثلاث وهذا سران اباحنيفة لم يجعل فى الوضوء واجبا (الركن الثانى فيما يختص بالسنة) لما فرغ من المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع فى المباحث المختصة بالسنة (وهى) اى السنة (ما صدر عن النبى عليه السلام من قول ويختص) اى القول المنسوب الى النبى عليه السلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلا اوقولا صدر من امته فلم ينكر وسكت عليه وهو تقرير منه له عليه

لانه استفيد من الامر آه) كانه قيل ان الامر لا يدل على التكرار عندكم فكيف سلم الاجمال فى حق العدد فاجاب بان الاجمال استفيد من صيغة المبالغة لا من صيغة الامر (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى ان الآية لما كانت مجملة بالنسبة الى العدد والتعيين الواجبين شرعا جاز ان تكون مجملة ايضا بالنسبة الى الطهارة لانها مما عينها الشرع ايضا (قوله لا تثبت بخبر الواحد عندكم) فيه اشارة الى ان الفرضية ثابتة بخبر الواحد عند الشافعى وبه صرح ابن الهمام فى فرضية الفاتحة عندهم فظهر منه ان فرضية الفاتحة عندهم مثل معنى الوجوب عندنا لا بمعنى الفرض القطعى الذى يكفر منكره لانها ثابتة بخبر الواحد فكان النزاع بيننا وبينهم فى ان الفرضية هل تثبت بخبر الواحد ام لا (قوله وهذا لا يتصور فى الوضوء) دفع لمقدر وهو ظاهر (قوله اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضئ) فيه بحث اذ لا يلزم من عدم الاثم لتركه عند سقوط الوضوء بسبب سقوط الصلاة عدم الاثم لتركه عند عدم السقوط هذا تمام ما يتعلق بالركن الاول من الكتاب وهو الكتاب ويتلوه ما يتعلق بالركن الثانى وهو السنة (قوله الركن الثانى فيما يختص بالسنة) لما فرغ من مباحث الركن الاول شرع فى مباحث الركن الثانى من الكتاب وهو السنة وهى فى اللغة الطريقة [illegible] وفى اصطلاح الفقهاء هى العبادات النافلة وفى اصطلاح المحدثين والاصوليين ما صدر عن النبى عليه السلام غير القرآن من قول او فعل او تقرير والاول مختص باسم الحديث والمراد بالمباحث المختصة بالسنة هى البحث عن كيفية اتصالها بالنبى عليه السلام بانه بطريق التواتر او الشهرة او الآحاد اذ القرآن لا طريق له غير التواتر وعن حال الراوى انه معروف او مجهول او مستور عادل او مجروح وعن شرائط الراوى من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعن صفة الاتصال وهو الانقطاع وعن محل الخبر وهو الحادثة التى ورد فيها الخبر من العبادات والعقوبات وغيرهما وعن وصوله من الاعلى الى الادنى فى [illegible] وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط الى غير ذلك مما يأتى فى محله والسنة القولية تنقسم الى خبر وانشاء واختلف فى تعريف الخبر وسيأتى بيانه فى محله ان شاء الله (قوله لا يفهم منه الا السنة القولية) يريد ان النباء [illegible] ور داخل على المقصود لان الحديث لا يتجاوز السنة القولية الى الفعلية والتقريرية (قوله وهو تقرير) اى سكوته ولقائل ان يقول السكوت عبارة عن عدم المنع فلا يتصور صدوره لانه عدمى والصدور من لوازم الوجود تأمل

ولما كان صدور السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتيج الى بيانه ولا فصل (الوحي) في حقه عليه السلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على ثلاثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبي عليه السلام (من ملك تيقنه) اى علم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جانب الحق تعالى وهو ما نزل عليه عليه السلام بلسان الروح الامين عليه السلام كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله (اووضح له) اى للرسول عليه السلام (باشارته) اى باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي فقال لي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما اشار اليه بقوله (اولاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الا وحيا اى الهاما بان اراه الله تعالى اياه بنوره كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله (والكل) من الاقسام الثلاثة (منه) اى من النبي عليه السلام (حجة على الكل) من امته يجب عليهم اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثاني (باطن وهو ما ينال بالاجتهاد) والتأمل في حكم النص (ومنعه بعضهم مطلقا) كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك اوغيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته

(قوله بطريق الوحي) قالوا ان للوحي كيفيات احداها ان يأتيه الملك في مثل صلصلة الجرس وهي اشد حالات الوحي الثانية ان يأتيه في صورة الرجل فيكلمه الثالثة ان ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي قيل هذه الكيفية ترجع في الحقيقة اما الى الاولى او الى الثانية لانه يأتيه في احدى الكيفيتين وينفث في روعه قلت فيه نظر لان في الاوليين يكون الوحي بطريق السمع من جبرائيل وفي الثالثة بطريق الاشارة وان كان جبرائيل عليه السلام لا يخلو عن احدى الكيفيتين الرابعة ان يأتيه الملك في النوم وعد من هذه سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تعالى اما في اليقظة كما في ليلة الاسراء او في النوم كما في حديث معاذ اتاني ربي فقال فيم يختصم الملأ الاعلى قالوا وليس في القرآن من هذا النوع شيء السادسة ان يلقى الله تعالى بقلبه بطريق الالهام بلا واسطة الملك وهو الذي ذكره المصنف ثالثا قيل وليس في القرآن شيء من هذا القسم بل كل القرآن وحي بواسطة الملك نوما او يقظة اذا عرفت هذا فقوله رحمه الله سمع النبي عليه السلام من ملك تيقنه يحتمل كلا من الكيفية الاولى والثانية لانه في كل من هاتين الكيفيتين يسمع من ملك تيقنه وقوله مبلغا من جانب الحق يخرج الاحاديث الالهية والنبوية وذلك لان المنزل من الله تعالى قسمان قسم قال الله تعالى لجبرائيل عليه السلام قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا وامر بكذا وكذا ففهم جبرائيل عليه السلام ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي فقال ما قال ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة لكن المعنى من الله تعالى وقسم آخر قال الله تعالى لجبرائيل اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبرائيل بكلمة الله تعالى من غير تغيير فالقرآن هو القسم الثاني والاول هو الحديث لان اللفظ ليس من الله تعالى فاخرج هذا القسم بقوله مبلغا لان الظاهر ان المراد بالتبليغ ههنا تبليغ ما سمعه عليه السلام وما سمعه عليه السلام هو اللفظ لا المعنى لان المعنى ليس من المسموعات بل من المفهومات وقوله او وضح له باشارته اشارة الى الكيفية الثالثة وقوله او لاح بقلبه يقينا بالهام الله الظاهر منه الهام الله تعالى بلا واسطة الملك فيكون اشارة الى احد احتمالي الكيفية السادسة فبقيت الكيفية الرابعة والخامسة خالية عن الاشارة (قوله بالنص) وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى (قوله بلسان الملك اوغيره) اى في النوم او في اليقظة والاجتهاد ليس من هذا القبيل (قوله ان معنى النص) اعني وما ينطق

ان معنى النص مايصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ما القرآن الا وحي يوحيه الله تعالى اليه سلمنا شموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانطقا عن الهوى. وفيه بحث لان حكمه بالاجتهاد حينئذ لايكون وحيا بل ثابتا بما جاز بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع وعن الثاني ان اجتهاده لايحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع الاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار على الخطاء فاما لم يجز لم تجز (وجوزه آخرون) مطلقا كمالك والشافعي وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله في عموم فاعتبروا والثاني وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود وسليمان عليهما السلام حيث روى ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك

عن الهوى اى يصدر نطقه بالقرآن (قوله ما القرآن الا وحي) اى معنى قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى ما القرآن الا وحي على ان يكون ان نافية والضمير راجعا الى القرآن فعلى هذا كان كل من النصين خاصا بالقرآن فلا يمنع جواز الاجتهاد عن النبي عليه السلام ولو سلم ان كلا منهما شامل لغير القرآن ايضا لكن لايلزم منه ان لايكون حكمه الاجتهادي وحيا بل نطقا عن الهوى بل كل ماتعبده بالاجتهاد يجوز ان يكون وحيا قلت يرد عليه تعبده قبل زمان الوحي والبعثة لانه ليس عن وحي لعدم زمان الوحي بل عن كشفه والهام صدق غير وحي اواتباع لشريعة من قبلنا على القول بانه عليه السلام متعبد قبل البعثة بشريعة من قبلنا (قوله بما جاز بالوحي) وهو الاجتهاد فيه ان اجتهاده عليه السلام اذا كان ثابتا بالوحي يلزم ان يكون الحكم الثابت بالاجتهاد ثابتا بالوحي ومراده بكون الحكم الثابت بالاجتهاد وحيا كونه ثابتا بالوحي لا ان يكون نفس الوحي فقوله فالصواب الاقتصار على المنع ليس على ماينبغي (قوله على مجتهده) على صيغة اسم المفعول (قوله فقال ارى) بضم الهمزة بمعنى اظن (قوله وتخمين الرأى) قال الجوهرى التخمين القول بالحدس وقال في المصباح خمنت الشيء تخمينا اذا رأيت فيه شيئا بالوهم او الظن وهذا هو المناسب ههنا وفي بعض النسخ وتخمير الرأى بالراء وله وجه لكن الظاهر هو الاول (قوله لكنا مأمورين بالاتباع في الخطاء) فان قيل الجواز لايقتضي الوقوع فجواز الخطاء لايستلزم الامر بالاتباع في الخطاء لان الخطاء وان كان جائزا لكنه يجوز ان لا يقع اصلا قلنا منقوض بوقوعه على مادل عليه قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم (قوله فاندفع بهذا التقرير) وجه الاندفاع ان الممنوع اتفاق جميع الامة مجتهديهم ومقلديهم على الخطاء وهو اللازم على تقرير قرار النبي عليه السلام على الخطاء واما اتفاق عوام الامة غير المجتهدين اللازم من تقليدهم للمجتهد فليس بممنوع لان عوام الامة مأمورون بالاتباع والتقليد للمجتهد ولو خطاء (قوله المجتهدين) مفعول الاتباع ﴿قوله فصل فيما يتعلق بالقول﴾ اى مما يختص به لامطلقا لان هذا الفصل في بيان مايختص به من احواله لافيما يشترك بينه وبين الكتاب من الاحوال السابقة في فصل الكتاب من العموم والخصوص والمشترك والمأول وغيرها (قوله في كيفية اتصاله بالنبي) قال فخر الاسلام الخبر المتواتر الذى اتصل بك من رسول الله اتصالا بلاشبهة وانما عدل عنه المصنف حيث اعتبر اتصاله بالنبي عليه السلام لان الحديث في اصطلاح المحدثين ما اتصل اسناده

فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل والثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والرابع انه شاور اصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمين الرأى اذ لو كانت لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز فى الجملة ونحن نقول به كما سيأتى تحقيقه لا مطلقا والنزاع فيه (والمختار) عندنا (انه عليه السلام ينتظر الاول) يعنى ينتظر الوحى الظاهر قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد ما مضى مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو نزوله ويخاف الفوت فى الحادثة يعمل (بالثانى) يعنى بالاجتهاد لان الاول اصل فى حقه والثانى خلف ولا يصار الى الخلف الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه (والاول) يعنى الوحى الظاهر (اولى لاحتمال الثانى) يعنى الاجتهاد (الخطاء وان لم يقرر عليه) القائلون بجواز الاجتهاد له اختلفوا فى جواز خطائه فى اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه فى الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مأمورين بالاتباع فى الخطاء والامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والمختار ان الخطاء يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ فى الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء

بالنبى عليه السلام لابنا (قوله كامل فى كل قرن) خرج به المشهور والآحاد (قوله فى كل قرن من القرون المعتبرة) اعلم ان فى التواتر شروطا صحيحة وشروطا فاسدة بالنظر الى المخبرين وبالنظر الى السامعين اما الشروط الصحيحة بالنظر الى المخبرين فثلاثة احدها استواء الطرفين والوسط فى الكثرة والاستناد الى الحس اى بلغ جميع طبقات المخبرين فى القرن الاول والثانى والثالث حد التواتر واليه اشار بقوله ان كانت الرواة فى كل قرن من القرون قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب وثانيها كونهم مستندين فى ذلك الخبر الى الحس لان التواتر فى الامور العقلية لا يفيد قطعا فانه لو اخبر قوم قسطنطينية مثلا عن حدوث العالم لا يفيد قطعا وان لم يجوز العقل تواطئهم على الكذب لان صدق هذا الخبر مما يقتضيه النظر والاستدلال لا نفس اخبارهم وثالثها تعددهم تعددا يبلغ فى الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم على الكذب عادة واليه اشار بقوله قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب واما الشروط الفاسدة بالنظر اليهم فمنها كونهم عالمين بالمخبر عنه شرطه بعضهم وهو فاسد لعدم الحاجة اليه لانه ان اريد وجوب علم الكل به فباطل لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او ظانا او مجازفا وان اريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرنا من الشروط الثلاثة عادة لان هذه الثلاثة لا تجتمع الا والبعض عالم قطعا ومنها اشتراط الاسلام والعدالة كما فى الشهادة شرطه بعضهم مستدلا بانه لو لم يشترط لافاد اخبار النصارى بقتل موسى عليه السلام العلم به وانه باطل بالضرورة وهو فاسد لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم مثلا يحصل لنا العلم به وان كانوا كفارا واما خبر النصارى بقتل موسى فلاختلال شرط التواتر فيه اما فى الاول او فى الاوسط اى قصور الناقلين عن عدد التواتر فى احدى المرتبتين لا لعدم عدالتهم واسلامهم بعد ثبوت عدد التواتر ومنها تباعد اماكنهم ومحلاتهم شرطه بعضهم مستدلا بانه اشد تاثيرا فى دفع امكان التواطئ على الكذب وهو فاسد لان قوم بلدة واحدة لو اخبروا عن موت ملكهم يحصل لنا العلم قطعا مع اتحاد اماكنهم ومنها كونهم لا يحصى عددهم شرطه بعضهم واختاره فخر الاسلام مستدلا بان قوما محصورين مما يمكن تواطئهم على الكذب وهو فاسد ايضا لان الحجاج او اهل جامع مثلا اذا اخبروا عن واقعة منعتهم عن اقامة الحج والصلاة يحصل العلم مع كونهم محصورين والى رد هذه الشروط الفاسدة اشار بقوله ليس لاشتراط علم كل واحد الى قوله ولا لتباين اماكنهم واما الشرط الصحيح بالنظر الى السامعين

بل ينبه عليه في الحال لما ذكرنا انه يؤدي الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع  بهذا التقرير ما قيل هذا منقوض بوجوب اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطاء على انا لانسلم انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل بايقاع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فالاستمرار) اي استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه (دليل الاصابة) في اجتهاده (يقينا) فانه لو كان خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا يجوز مخالفته) اي مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطأه جاز مخالفته (فصل فيما يتعلق بالقول) الصادر عن النبي عليه السلام اخبارا كان او انشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول في كيفية اتصاله) اي القول (بالنبي عليه السلام وهو) اي اتصاله به بوجوه ثلاثة لانه (اما كامل ان كانت الرواة) لذلك القول (في كل قرن) من القرون المعتبرة وهي القرن الاول والثاني والثالث (قوما لا يجوز العقل تواطئهم) اي توافقهم (على الكذب عادة) وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتي وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل احد ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدم التهمة ولا لتباين اماكنهم بل لحصول الضروري وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدتهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال (المتواتر) لتتابع رواته واحدا بعد واحد (وهو) اي المتواتر (يفيد اليقين)

فهو ان يكون السامع متاهلا لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا يلزم تحصيل الحاصل واما الشرط الفاسد فهو سبق العلم بمجموع تلك الشروط على حصول العلم بخبر التواتر شرطه من زعم ان حصول العلم بالتواتر نظري حاصل بالاستدلال لا ضروري وقال الجمهور القائلون بان حصول العلم بالتواتر ضروري انه لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عندهم حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى لا باللزوم العقلي على ما زعمه الحكماء ولا بطريق التوليد على ما زعمه المعتزلة فان خلق العلم له عقيبه علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط وان لم يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط او بعضها فضابط العلم بحصول هذه الشروط المعتبرة فيه عندهم حصول العلم بخبر التواتر لا ان ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط والى هذا اشار بقوله بل لحصول العلم الضروري اي بمجرد حصول هذا العلم بلا اشتراط سبق العلم بتلك الشروط المعتبرة فيه وفيه ايضا اشارة الى عدم اشتراط العدد فيه على ما هو الاصح ومنهم من شرط فيه العدد فقيل اقل عدد يحصل به التواتر خمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون (قوله وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا) اشارة الى عدم اشتراط علم كل واحد وقوله وعند انحصارهم اشارة الى عدم اشتراط عدم احصاء عدد المتواترين اي وان كان حصول العلم الضروري عند انحصارهم وقوله وكفرهم اشارة الى عدم اشتراط العدالة والاسلام المشار اليه سابقا بقوله ولا لعدم التهمة وقوله اجتماعهم اشارة الى عدم اشتراط تباين اماكنهم (قوله المتواتر) اي المتواتر من السنة لا مطلق المتواتر لان الاتصال الكامل بالنبي عليه السلام ليس بشرط في مطلق التواتر (قوله وهو يفيد اليقين) لما ذكر تعريفه وشروطه شرع في بيان حكمه فقال وهو اي المتواتر يفيد العلم اليقيني الضروري حتى يكفر جاحده في الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس ونحوهما واما افادته اليقين فلانه خبر قوم يفيد بنفسه العلم بصدقه بخلاف خبر قوم علم صدقهم بالقرائن الزائدة على الشرائط المعتبرة في التواتر عادة كالقرائن التي تكون على من يخبر عن موت والده من شق الجيوب والتفجع وكالقرائن التي تكون على من يخبر عن عطشه فانه خارج عن المتواتر لعدم افادته بنفسه العلم وبخلاف ما يفيد العلم بسبب العقل كخبر قوم عن حدوث العالم مثلا على ما تقدم واما كون ذلك العلم ضروريا فلانه لا يفتقر الى توسيط المقدمتين على ما عرف بالوجدان وكل علم لا يفتقر في حصوله الى توسيط المقدمتين ضروري

فهذا

فهذا ضروري ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر حتى الصبيان والمجانين ولانه
لو لم يكن ضروريا لكان نظريا ولو كان نظريا لجاز فيه الخلاف عقلا لان شأن العلوم
النظرية كذلك لكنه لم يجز فيه الخلاف واورد عليه شكوك منها انه كاجتماع
الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها انه يجوز الكذب على
كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعا ولانها
مركبة منها بل هي نفس الآحاد اذ ليس فيه غير الآحاد فاذا فرض كذب كل واحد
فقد كذب الجميع قطعا ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدي الى
تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير وجمع كثير آخر بنقيضه وذلك محال ومنها انه
يلزم تصديق النصارى واليهود فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال
لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد عليه السلام فيكون باطلا ومنها انه لو حصل به
علم ضروري لما فرقنا بين ما مثل به من نحو وجود اسكندر وبين العلم بسائر
الضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا
الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني أقوى بالضرورة ومنها ان
الضرورة تستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر لمخالفتنا واجيب عن الاول
بانه قد علم وقوع المتواتر عادة بوجود الداعي بخلاف اكل طعام واحد لعدم
العادة فيه وعن الثاني بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الواحد فان الواحد جزء
العشرة بخلاف العشرة والعسكر متألف من الاحاد وهو يغلب ويفتح البلاد دون
كل شخص من الاحاد وعن الثالث ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الرابع
ان نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر يحصل العلم وانما لم يحصل
لعدم شرائطه من وجود جمع كثير في كل قرن وعن الخامس ان المتواتر نوع من
الضروري وغيره من الضروري نوع آخر فقد يختلفان لا لاحتمال النقيض بل
بالسرعة وغيرها وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لخلاف العباد فيه
والا لورد عليكم خلاف السوفسطائية فانه خلاف في الضروري واعلم ان المتواتر
انما يفيد علما يقينيا ضروريا بكون المنقول على طريق التواتر خبر الرسول مثلا
واما حصول العلم بمضمون ذلك الخبر المتواتر فقد قالوا انه يقيني نظري حاصل
بالاستدلال بترتيب المقدمات بان نقول هذا خبر من علم صدقه بالمعجزة وكل خبر
كذلك يفيد العلم فهذا يفيد العلم فههنا مقامان احدهما حصول العلم بكون
المنقول خبر الرسول وهو يقيني ضروري خلافا للسمنية والبراهمة في كونه يقينيا
وخلافا للبعض في كونه طمأنينة وخلافا للكعبي وابي الحسين البصري وامام

الحرمين فى كونه ضروريا بل هو نظرى عندهم على ماسيأتى بيانه والثانى حصول العلم. ضمون ذلك الخبر المتواتر وهو يقينى نظرى عندنا خلافا لجمهور الاشاعرة والمعتزلة فانهم قالوا الادلة النقلية تفيد الظن لا اليقين مستدلين بان افادة اليقين تتوقف على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبى عليه السلام بازاء كل معنى وعلى كونه مرادا له عليه السلام والاول انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصول هذه الثلاثة ثبتت برواية الاحاد وفروعها ثبتت بالاقيسة وكل من رواية الاحاد والاقيسة يفيد الظن والثانى يتوقف على عدم النقل وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير وكل منها لاجزم بانتفائه لجوازها فى نفسها بل غايته الظن ثم بعد الامر الاول والثانى لابد من العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض مادل عليه النقلى اذ لو وجد ذلك المعارض يقدم على النقلى قطعا اذ لايمكن العمل بهما معا ولا بنقيضهما معا وفى تقديم النقلى على العقلى ابطال الاصل بالفرع وهو باطل فيقدم العقلى بالضرورة بان يأول النقلى عن معناه الى آخر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لكن العلم بعدم المعارض العقلى ليس بقطعى اذ غايته عدم الوجدان وهو لايستلزم عدم الوجود فقد تحقق ان الادلة النقلية تتوقف دلالتها على امور ظنية والموقوف على الظنى ظنى فلا يوجب اليقين قلنا ان من الاوضاع ماهو معلوم لنا بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو فى وضع هيئات المفردات والمركبات والعلم بكونه مرادا للشارع يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من الشارع اومتواترة بحيث تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة بحيث لاتبقى فيه شبهة اصلا على مابيناه فى شرحنا على ماز تبناه فى الكلام ولهذا قالوا النصوص الواردة فى الصلاة والزكاة والتوحيد والبعث ونحوها توجب القطع قطعا فان قيل سلمنا ان الاحتمالات التسع المذكورة منتفية بما ذكرتم لكن احتمال المعارض العقلى قائم اذ لاجزم بعدمه بمجرد الدليل النقلى او بمعونة القرائن قلنا اما فى الامور الشرعية فلا خفاء فى انتفائه اذ لامجال للعقل فيها يتصور المعارض من قبله فيها ونفيه من قبل الشرع معلوم بالضرورة فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا للشارع فلا يتصور المعارض من قبله واما فى الامور العقلية فلان العلم بنفى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ماهو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر بالضرورة وفيه بحث ذكرناه فى شرحنا فليراجع ثمة (قوله

فيكفر جاحده في الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكاة ونحو ذلك وقالت السمنية والبراهمة لايفيد الا الظن وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لايعرف خلقته ثم هو ودينه ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان (بالضرورة) لانه لايفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي وابي الحسين البصري وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ماهو كذلك فهو صدق وثانيا انه لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفيته لازم بين والجواب عن الاول انا لانسلم الاحتياج بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان الترتيب لايستدعى الاحتياج كما في قضايا قياساتها معها وعن الثاني انا لانسلم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لايلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضروري ضروري لاحتياجه الى توسيط الملزوم (و) اما (فيه) اى في ذلك الاتصال (شبهة صورة ان كانت الرواة كذلك) اى قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب (في القرن الثاني) وهو زمان التابعين (و) القرن (الثالث) وهو زمان تبع التابعين (لافي) القرن (الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول

---

لايعرف خلقته) لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لاتثبت الا بالخبر فاذا انكر كونه موجبا للعلم لم يحصل له علم بخلقته فان قيل يجوز ان تكون معرفة خلقته بالوالد لانه لما عاينه انه خلق من مائه اعتبر خلقة نفسه به قلنا ذلك ايضا بالخبر فان كون الولد مخلوقا من مائه ليس بمحسوس ولا معقول فتبين انه بالخبر (قوله ودينه) لان طريق معرفته الخبر والسماع سيما فيما يرجع الى الاحكام (قوله ودنياه) لان معرفة الاغذية والادوية بالخبر لان فيها ماهو مهلك وما هو نافع والعقل لايجوز التجربة لاحتمال الهلاك (قوله وامه واباه) لان معرفتهما بالخبر واذا علمت بطلان قول السمنية والبراهمة فاعلم ان قول القائلين بالطمأنينة باطل ايضا لانه يؤدي الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لاتثبت سيما في زماننا الا بالنقل المتواتر فاذا لم يوجب يقينا لاتثبت في زماننا نبوتهم وذلك كفر باطل (قوله وبكيفيته) اعني ضروريته (قوله فلا نسلم ان لازم الضروري ضروري) فيجوز ان يكون العلم الحاصل بالتواتر ضروريا ولايكون لازمه اعني العلم بضروريته ضروريا الا ترى ان نتيجة الشكل الاول ضروري والعلم به ليس بضروري بل نظري (قوله كما يحصل) اى زيادة اليقين (قوله للمتيقن بوجود مكة) الجار متعلق بالمتيقن (قوله بعدما يشاهدها) ظرف ليحصل هذا عند اكثر مشايخنا الاصوليين وقال بعضهم ان المشهور يفيد العلم اليقيني الاستدلالي الا انه لايكفر جاحده لكونه خبر واحد في القرن الاول وقال بعض الاشاعرة انه يفيد الظن مثل خبر الواحد (قوله فيه شبهة صورة ومعنى) اما صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول (قوله ان رواه اكثر من واحد) لعله احتراز عن قول من فرق بين خبر الواحد والاثنين فقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل خبر الاربعة دون مادونها فخسوى رحمه الله بين الكل بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار (قوله لان التحضيض المستفاد من لولا) يعني ان لولا بمعنى هلا لتحضيض طائفة من كل فرقة على الذهاب للتفقه في الدين والانذار بعد الرجوع فكانه يتضمن الامر بالتفقه والانذار على ماهو قاعدة التحضيض على الشيء فلولا افادة خبر الواحد العمل لم يكن الامر بالانذار بعد التفقه فائدة لكن امر الشارع لايخلو عن فائدة فعلم انه يوجب العمل وهذا هو الظاهر من سوق كلامه والذي ظهر من كلام السراج الهندي وكشف المنار انه تعالى امر الطائفة صريحا بالتفقه والانذار فعلى هذا يكون قوله ليتفقهوا ولينذروا

وهي زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ماادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعدما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه آحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلايكفر جاحده بل يضلل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اى قوما لايجوز العقل توا طئهم على الكذب فى القرنين الاخيرين (ويسمى) هذا القسم فى الاصطلاح (خبرالواحد) وان رواه اكثر من واحد مالم يتواتر ويشتهر (وهو) اى خبر الواحد (يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط معتبرة فى الناقل والمنقول) وسيأتى بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وله توجيهان-الاول انه امر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التحضيض المستفاد من لولايتضمن الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد فى الاصح ولو سلم فلايلزم حد التواتر بالاجماع الثانى ان لعل للترجى وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر من ترك العمل يستلزم وجوب العمل

صيغة امر (قوله والطائفة تتناول اه) كانه قيل الطائفة اسم الجماعة بدليل لحوق هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين فلاتصلح للاحتجاج بها فاجاب عنه بانها تتناول الواحد على الاصح فيصلح للاحتجاج بها واحترز بالاصح عما قيل فى تفسيرها بانها اسم لعشرة وقيل الثلاثة وقيل لاثنين دون الواحد وانما كان هذا اصح بدليل قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين فانهم قالوا المراد بالطائفة فيه الواحد فصاعدا على ماروى عن قتادة (قوله ولوسلم) اى لوسلم ان الطائفة لاتتناول الواحد لكنه لايلزم ان يبلغ حد التواتر اعنى قوما لم يجوز العقل توا طئهم على الكذب فى القرون الثلاثة وكذا لايلزم حد الشهرة ايضا ولابد من ضم هذا واذا لم يبلغ حد التواتر ولاحد الشهرة يكون آحادا وان اطلق على العشرة واذا كان آحادا ثبت المطلوب فان قيل سلمنا انه لايلزم حد التواتر لكنه لايتم الاحتجاج به على وجوب العمل بخبر الواحد لان غاية ماتدل عليه الآية الكريمة ان الراجع وان لم يبلغ حد التواتر والشهرة مأمور بالانذار بما يسمعه ولكن لايلزم منه وجوب العمل للسامع كالشاهد الواحد مأمور باداء الشهادة ولايجب القبول مالم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتزكية قلنا وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول والعمل على السامع والالم يكن الامر به مفيدا ولم يجب الحذر على القوم مع انه واجب على مادل عليه قوله تعالى لعلهم يحذرون لان لعل ليس للترجى لكونه محالا على الله تعالى بل للطلب الجازم وايجاب الحذر عند ترك العمل (قوله الثانى ان لعل للترجى) هذا الوجه هو المشهور فى وجه التمسك بالآية المذكورة ورده ابن الحاجب بانه بعيد وبين الشارح المحقق وجه البعد بان ظاهر الآية يقتضى الحذر عقيب الانذار بعد التفقه فى الدين والمراد بالتفقه فى الدين هو فتوى المجتهد فى الفروع بقرينة التفقه والانذار ونحن نقول بموجبه فان الفتوى يجب العمل بها ولايلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد لانه على هذا التقدير يخص القوم بالمقلدين دون المجتهدين الآخذين للاحكام من الادلة الشرعية الثابتة وذلك يستلزم العمل بالادلة الشرعية الثابتة دون خبر الواحد اذ لم يثبت بعد كونه من الادلة الشرعية حتى يجب العمل به ولوسلم انه اعم من فتوى المجتهدين لكنه ظاهر فيه لانص فلايخلو عن احتمال فلايكون قطعيا فلايثبت به الاصول والقواعد والجواب عنه ان الانذار لايكون بطريق الفتوى من عند نفسه بل بالاخبار عن الشارع وفى الاخبار عن الشارع يستوى المجتهد وغيره بعد السماع فلايخص بفتوى

المجتهد وقوله فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعيا قلنا لا احتمال الغير الناشئ عن دليل غير معتبر فلا يمنع القطع (قوله فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه) فان قيل هذه الاخبار آحاد فكيف يحتج بها على كون خبر الواحد حجة وليس هذا الا دورا ومصادرة على المطلوب اجيب بان افرادها وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر فيحتج بها على ما صرح به في الاستدلال بالاجماع ايضا (قوله وخبر سلمان آه) روى ان سلمان كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شئ وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اهل الصوامع لعلك تطلب الحنفية وقد قرب اوانها فعليك بيثرب ومن علامة النبي عليه السلام انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبان بين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله الى المدينة فلما سمع بقدومه اتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال هدية فجعل عليه السلام يأكل فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف عليه السلام مراده فالقى رداءه عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقبل عليه السلام قوله في الصدقة ثم في الهدية مع كونه عبدا (قوله للتهمة بالتجاذب) ان كانت الشهادة للتصديق (قوله اخبارا عن معصوم) الظرف مستقر اى ليست الشهادة اخبارا صادرا عن معصوم حتى لا تكون مظنة التهمة (قوله ولا المخبر) اى الشاهد (قوله اذا اوجبت) خبر لقوله فان الشهادة (قوله فالرواية اولى) يعني ان الحاق ما نحن فيه بالشهادة ليس بطريق القياس بل بطريق الدلالة اذ القياس لا يجري في اثبات الاصول واعلم ان ابا الحسين استدل على وجوب العمل بخبر الواحد بالدليل العقلي وقال ان العمل بالظن في تفاصيل المجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عقلا بدليل انه لما كان اجتناب المضار اجمالا واجبا قطعا وجب اجتناب تفاصيله عقلا مثل قبول خبر العدل في مضرة اكل شئ معين فيحكم العقل بان لا يؤكل وفي انكسار جدار يريد ان ينقض فيحكم العقل بان لا نقام تحته وما نحن فيه كذلك لانه عليه السلام بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعا ويكون خبر الواحد تفصيلا له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعا واجيب بانه مبني على الحسن والقبح العقليين وذلك باطل عند كثير من العلماء وعلى تقدير تسليمه فلا نسلم ان العمل

(والسنة) فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر ام سلمة في الهدايا وقول الرسل في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك (والاجماع) فان الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بتواتر القدر المشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور (والمعقول) فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالتجاذب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا المخبر مشهورا بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا عدالة الراوي ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور دينه وعقله فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس بل اولى اذ لا شبهة في الاصل هنا بل في طريق الوصول (وقيل لا يوجب العمل ايضا)

اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على
استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه
لا يوجب العمل ايضا (لانتفاء اللازم)
وهو العلم فينتفي الملزوم وهو العمل (وقيل
يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم) وهو
العمل قلنا لا نسلم استلزام العمل للعلم
القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت
بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص
والازمان على ان العلم قد يستعمل
في الادراك جازما كان او غير جازم والظن
قد يكون بمعنى الوهم البحث (الثاني
في شروط الراوي) التي اذا فقد واحد
منها لا تقبل روايته (وهي اربعة) الشرط
الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ)
على ما يأتي في بيان الاهلية ان شاء الله
تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي

بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم ينته الى حد
الوجوب ولو سلم انتهاؤه الى حد الوجوب في العقليات لكن لم يجب مثله
في الشرعيات ولا يجوز قياسها على العقليات لعدم التماثل بينهما وهو شرط
القياس ولو سلم ذلك لكنه قياس وهو مع كونه دليلا شرعيا لا عقليا على ما هو
المطلوب هنا فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعا والمسئلة اصولية فلا يجري فيها الظن ولهذا عدل الشارح فيما
ذكره عن القياس الى الدلالة لكنه يرد عليه ان الدلالة ايضا من الادلة الشرعية
والمقصود هنا اقامة الدليل العقلي واستدل قوم عليه عقلا ايضا بان صدق خبر
الواحد ممكن فيجب اتباعه احتياطا كخبر المتواتر وقول المفتي واجيب عنه بانه
قياس لا اصل له فان الاصل اما خبر المتواتر او قول المفتي وكلاهما ضعيف اما
الاول فلان خبر المتواتر وجب اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط فالجامع ملغى
واما الثاني فلان الفرق بينهما ظاهر وهو ان حكم المفتي خاص بمقلده في الفتوى
وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان ولو سلم عدم الفرق بينهما لكنه
قياس فلا يفيد فلا يجري في الاصول مع انه دليل شرعي لا دليل عقلي وهو
خلاف المطلوب (قوله يدل على استلزام العمل للعلم) لان الآية الاولى دلت على
النهي عن اتباع الظن والثانية دلت على الذم باتباع الظن وكل من النهي
والذم دليل الحرمة فاذا حرم الاتباع بالظن للعمل لزمه الاتباع بالعلم له فثبت ان
العمل لا يكون الا بالعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل كما لا يوجب العلم مستدلا
بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وطائفة اخرى الى انه يوجب العلم ايضا مستدلا
بوجود الملزوم على وجود اللازم واجاب الجمهور بمنع استلزام العمل العلم القطعي
مستندين بان اتباع الظن قد ثبت بالادلة وبمنع عموم ما ذكروه من الآيتين
للاشخاص والازمان وبتأويل العلم بمطلق الادراك الاعم من الجازم وغير الجازم
وتأويل الظن بمعنى الوهم فيجوز ان يحمل العلم في الآية الاولى على مطلق
الادراك والظن في الآية الثانية على معنى الوهم واستدل بعضهم على ايجاب
خبر الواحد العلم بوجهين آخرين احدهما انه مقبول بالاجماع في امور الآخرة من
عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مع انه لا يفيد
الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وثانيهما انه يحتمل الصدق والكذب
وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم
واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان الاحاديث في امور الآخرة منها ما اشتهر

اما المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التميز ربما لايجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه (و) الشرط الثاني (الاسلام) وهو تحقيق الايمان كما ان الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين و بتبعيته الابوين اوالدار والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاء البيان تفصيلا بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام والاقرار به

فيوجب علم الطمأنينة ومنها ماهوخبرالواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع لا في الاصول ومنها ماتواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل زائد على العلم فيكفيه خبرالواحد وعن الثاني بانا لانسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لايحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبرالواحد العدل لايوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والالزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما (قوله اما المعتوه) وهوناقص العقل من غيرصبي ولا جنون فيشبه كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم فلا تقبل روايته لان نقصان العقل بالعته فوق النقصان بالصبي لان الصبي قد يكون اعقل من البالغ (قوله وهو تحقيق الايمان اه) وفيه اشارة الى الفرق بين الايمان والاسلام على ماذهب اليه بعض العلماء مستدلين بان جبرائيل عليه السلام سأل النبي عليه السلام عن الايمان واجاب النبي عليه السلام عنه بان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته و بلقائه ورسله وتؤمن بالبعث ثم سأل عن الاسلام واجاب عنه النبي عليه السلام بان الاسلام ان تعبد الله ولاتشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان فان هذا السؤال والجواب يدل على تغايرهما وان الايمان تصديق بامور مخصوصة والاسلام اظهار اعمال مخصوصة فراده رحمه الله بتحقيق الايمان اظهاره بعمل اللسان والجوارح وبتصديق الاسلام [illegible] الامور الدينية من الاقرار وعمل الجوارح من الصلاة والزكاة وغيرهما فيفهم منه انهما متغايران [illegible] لازما وجودا وقد كثر القول فيه فمنهم من قال انهما متغايران ومنهم من قال انهما متحدان وقال [illegible] انهما [illegible] وأكثرها من الادلة للطرفين والحق ان بينهما عموما وخصوصا [illegible] مؤمن مسلم وليس كل مسلم [illegible] وتحقيق معنى الايمان سيأتي في الركن الثالث ان شاء الله تعالى (قوله وهو) اى الاسلام (قوله الاول ظاهر) والمراد بالظاهر ما فيه نوع قصور (قوله واعلاء البيان) اى البيان باللسان والباء في بتصديق صلة البيان اى الاسلام الكامل ان يبين تصديقات تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام باللسان لابيان للبيان تفصيلا على ان تكون الباء بيانية لان البيان يكون باللسان والتصديق يكون بالقلب فلا يصلح احدهما ان يكون بيانا للآخر فعلى هذا يكون قوله والاقرار به عطفا على البيان (قوله تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام) اى مما يتعلق بذاته تعالى وامثاله

وادناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة الحديث ولذا قال محمد فى صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها بل الثانى فان فى اشتراط التفصيل حرجا وكذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال (وهو التصديق) بجميع ماجاء به النبى عليه السلام بالقلب (والاقرار به) باللسان (ولو اجمالا) وانما اشترط الاسلام لا لان الكفر يقتضى الكذب لانه حرام فى جميع الاديان بل لان الكافر ساع فى هدم الدين تعصبا فيرد قوله فى اموره

من العليم والسميع والبصير والقدير والمريد وغيرها وصفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها وسائر ما اتى به النبى عليه السلام من آحاد المؤمن به (قوله وادناه البيان) اى البيان باللسان الكلام فيه مثل ما مر (قوله ولا عبرة للاول) اى الاسلام ظاهرا اى لا عبرة له بدون التوصيف بعد الاستيصاف الا ان يظهر اماراته مثل الصلاة بالجماعة وايتاء الزكاة واكل ذبيحتنا ونحوها مما يختص بشر يعتنا فانه حينئذ يحكم باسلامه بذلك ويقوم اظهار هذه الخصائص مقام التوصيف بعد الاستيصاف فى الحكم باسلامه لقوله عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فعلى هذا يكون قوله الحديث متعلقا بقوله الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة ويحتمل ان يتعلق بقوله ولا عبرة للاول وحينئذ يكون المراد بالحديث ماروى ان النبى عليه السلام استوصف الاعرابى الذى شهد برؤية الهلال بقوله أتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفى المسلمين احدهم يعنى لا عبرة للاول بدون التوصيف بعد الاستيصاف لهذا الحديث الا ان يظهر اماراته لكن هذا الاحتمال بعيد عن العبارة والاحسن ان يدرج التوصيف بعد الاستيصاف فى اماراته لانه من جملة امارات الاسلام فالمعنى لا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته كالتوصيف بعد الاستيصاف وكالصلاة بالجماعة فحينئذ فى كلامه نوع قصور لكنه يدل على هذا المعنى قوله صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف بل لا [illegible] بدون ملاحظة ذلك المعنى (قوله بل للثانى) اضراب عن قوله ولا عبرة للاول اى بل العبرة للثانى الاسلام الكامل وهو البيان اجمالا بتصديق بجميع ما اتى به فان فى اعلاه اعنى البيان تفصيلا حرجا ولذا اكتفى النبى عليه السلام فى حديث الاعرابى المذكور آنفا بعد الاستيصاف بنعم واكتفينا كذلك الان ويدل عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن فانه قد كان هذا الامتحان من النبى عليه السلام بالاستيصاف على الاجمال (قوله والاقرار) الظاهر من هذا العطف ان الاقرار جزء الايمان لا شرطه وقيل شرط على ماسيأتى تحقيقه (قوله لا لان الكفر يقتضى اه) رد لما ذكره بعض الاصوليين فى اشتراط الاسلام فى الراوى من ان الكفر من اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بان لا يوثق به فشرط الاسلام ليترجح الصدق فاشار

[illegible] الاصلين [illegible] المكلف [illegible]
[illegible] حينئذ يحمل [illegible] الكذب لنفسه
[illegible] لا لكفر [illegible] الاسلام [illegible] الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيتهم
فلا [illegible] وقال بعضهم [illegible] الاعتقاد في اشتراط الاسلام في الراوي الاجماع
[illegible] قول ابي حنيفة [illegible] بعض الكفار على [illegible] صيانة
[illegible] اذ اكثر معاملاتهم [illegible] مسلمان ولا قياس عليه الرواية [illegible]
ضرورة (قوله [illegible] المعنى) اى بان لا يفوت من السامع شيء من
الكلام (قوله ان ازدرى نفسه) اى احتقر (قوله [illegible]) اى [illegible]
بالمعنى [illegible] (قوله ولهذا قصرت روايته [illegible]) ولهذا
[illegible] ابن عباس ان النبي عليه السلام تزوج [illegible] على رواية
يزيد بن الاصم انه عليه السلام [illegible] وهو حلال لكون ابن عباس فقيها
(قوله [illegible] بذلك) [illegible] العدالة (قوله [illegible] على ملازمة
التقوى والمروءة وترك البدعة) فهو على ملازمة [illegible]
والفاسق وقوله وترك البدعة [illegible] اما الكافر والفاسق فظاهر [illegible]
[illegible] التكفير فكفره قوم ومن [illegible] كفره بها فهو
عنده مثل الكافر ومن لم يكفره بها فهي عنده كالفاسق [illegible] روايته
وان كانت [illegible] لا [illegible]
و[illegible] قوم [illegible] بقوله [illegible]
[illegible] السلام
[illegible] والمختار الرد [illegible]
[illegible]
[illegible] علم [illegible] على [illegible]
[illegible] فلا [illegible]
[illegible] اذ كل [illegible]
[illegible] الكافر والفاسق [illegible] صدقه [illegible] اتفاقا قال
[illegible] رضي الله عنه [illegible] ومع هذا [illegible] كانوا يقبلون
قتلة عثمان شهادة [illegible]
اجيب بانا لا نسلم القبول اجماعا ولو سلم فلا نسلم الاجماع على كون ذلك [illegible]
[illegible] حتى يلزم الاجماع على قبول ذي البدعة [illegible]

(و) الشرط الثاني (الضبط وهو
مجموع [illegible] الاول [illegible] السماع)
اى سماع الكلام [illegible] حقه بان لا يفوت
منه شيء (و) الثاني (فهم المعنى)
الكلام على سبيل الكمال لامكان
ان ينقله بالمعنى [illegible] فهم
تمام معناه ليس بشرط [illegible] حقه
[illegible] المتعلق به احكام مخصوصة
والمقصود في السنة [illegible]
[illegible] في حفظ [illegible] السنة [illegible]
(و) الثالث (حفظ اللفظ) [illegible]
[illegible] الرابع (المراقبة) اى
[illegible] على [illegible] الى حين الاداء
فان ازدرى نفسه ولم يرها اهلا
[illegible] فيحفظ [illegible] روى
[illegible] وانما اشترط
الضبط لا [illegible] في الاصابة لا [illegible] الا به
فلا [illegible] لاحتمال
السهو وهو نوعان ظاهر وباطن
(وظاهره ضبط [illegible]) اى الكلام
([illegible] وهو الشرط) هنا ولهذا لم يكن
[illegible] المغفل [illegible] حجة
وان وافق القياس (وباطنه ضبطه)
اى ضبط معنى الكلام (فقها) من
حيث تعلق الحكم الشرعي به (وهو
الكامل) ولهذا قصرت رواية من
لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به
(و) الشرط الرابع (العدالة وهي
استقامة الدين والسيرة) وحاصلها كيفية
راسخة في النفس تحمل على ملازمة
التقوى والمروءة وترك البدعة يستدل
بذلك على رجحان صدقه

وهي قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل المانعين عن المعاصي وكامل وليس له حد تدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو مالايؤدي الى الحرج (و) هو (رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة) ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة وان لم معصية لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة الاول الكبائر والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لايجتنب الكذب فخبر الفاسق والمستور وهو من لايعلم صفته وحاله مردود البحث (الثالث في) بيان (حال الراوي وهو ان عرف بالرواية) وشهر بها (فان كان) ذلك المعروف بها (فقيها) كالخلفاء الراشدين والعبادلة

لبعضهم فان القبلة لايرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهاديا وقيل انه ان لم يكن ممن يستحل الكذب في نصرة مذهبه اولاهل مذهبه قبل سواء دعا الى بدعته اولا وان كان ممن يستحل ذلك لم يقبل وهذا القول عزاه الخطيب الى الشافعي وقيل انه ان كان داعيا الى بدعته لم يقبل وان لم يكن داعيا اليها قبل واليه ذهب احمد قال ابن حبان الداعي الى البدع لا يجوز الاحتجاج به عند ائمتنا قاطبة لا اعلم بينهم فيه خلافا (قوله الاول الكبائر) قد اضطرب فيها الرواة فروى ابن عمر رضي الله عنه تسعا الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد ابوهريرة اكل الربا وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر (قوله والتطفيف بحبة) اي النقص في الكيل والوزن بحبة (قوله والمستور الخ) اذا جهل حال الراوي من العدالة والفسق لم تقبل روايته عند اكثر العلماء وروى الحسن عن ابي حنيفة قبولها اكتفاء بسلامته ظاهرا عن الفسق واستدل الجمهور بان الادلة السمعية كقوله تعالى ولا تقف ماليس لك به علم وكقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وقوله تعالى ان الظن لايغني من الحق شيأ مانعة من العمل بالظن مطلقا لكن خولف في الظن الحاصل من قول العدل لاختصاصه بزيادة ظهور الثقة وبعده عن التهمة فبقيت معمولا بها في غير العدل السلامته عن المعارض واعترض عليه بان ما ذكروا من زيادة ظهور الثقة ونحوه لا يصلح معارضا للقرآن لامحالة فيجب العمل به مطلقا لكنه ليس كذلك لان بعض الظن يعمل به بالنص فكانت تلك الادلة متروكة الظاهر فلايصلح الاحتجاج بها واستدلوا ايضا بان الفسق مانع عن قبول رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصبي فانهما لما كانا مانعين عن قبول رواية صاحبهما وجب تحقق ظن عدمهما دفعا للمفسدة لكن ظن عدم الفسق في المجهول غير محقق فلايقبل واستدل ابوحنيفة بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر لان مجهول الحال الظاهر منه العدالة فنحكم بقوله واجيب بمنع ظهور العدالة فان الفرض انه مجهول الحال ولهذا المقام زيادة بيان سيأتي ذكرها في الانقطاع الباطن (قوله والعبادلة) بفتح الشيخ اما جمع عبدل في معنى عبد كزيدل في معنى زيد او اسم جمع غير مبني على واحده كذا في المغرب وهي الائمة عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر واربعة عند المحدثين عبد الله بن عمرو ابن عباس وابن عمرو

وابن الزبير ولم يذكروا فيهم ابن مسعود وهو من كبار الصحابة والفقهاء لما ذكر و
ابن عمر وابن الزبير لانهما ليسا بمعروفين بالاجتهاد والمراد بالعبادلة ههنا عبادلة
الفقهاء (قوله سواء وافق القياس اوخالفه) يعنى تقدم خبر الواحد على القياس
سواء وافقه حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس اوخالفه حتى يثبت موجبه
لاموجب القياس واعلم ان خبر الواحد ممن يعرف بالرواية والفقه اذا وافق
القياس لا نزاع فى تقدمه على القياس وثبوت الحكم به وليس فى تحريره
كثير فائدة لظهوره وانما النزاع فيما اذا خالف القياس فتحريره انه اذا خالف
القياس فان تعارضا من وجه دون وجه بان يكون احدهما اعم والآخر اخص
فالجمع بينهما مهما امكن واجب اجماعا بان يخصص الاعم بالاخص على ما تقدم
فى تخصيص العام بالخاص وان تعارضا من كل وجه بان يكونا عامين اوخاصين
ويبطل كل واحد منهما ما يثبته الآخر بالكلية فاكثر العلماء على ان خبر الواحد
مقدم وقيل ان القياس مقدم وهو المروى عن مالك وقال ابو الحسين البصرى
ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعى فالقياس مقدم بلا خلاف وان كان حكم الاصل
مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر دليل احدهما
فيتبع والا فالخبر مقدم وقال بعض الشافعية ان كانت العلة تثبت بنص راجح
على الخبر فى الدلالة فان كان وجود العلة فى الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان
وجودها ظنيا فالتوقف وان ثبتت العلة لا بنص راجح فالخبر مقدم على القياس
واستدل القائلون بتقديم الخبر حيث يقدم بوجوه الاول ان الخبر يقين باصله لانه
من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة فى عارض
النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اى علته
التى يبنى عليها الحكم فانها لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض
ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثانى انه على تقدير ثبوت العلة فيه
قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم اوخصوصية
الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر
الذى لا يتطرق الاحتمال الا فى طريق نقله وهو عارض كذا فى التلويح
والتوضيح ولما كان الوجه الثانى مبنيا على الاول بطريق التسليم لم يجعله
الشارح وجها مستقلا من الاول بل جعله مبنيا عليه ثم لما كان كلام التلويح
والتوضيح مشعرا بان المراد بالاصل ههنا هو العلة لا المقيس عليه وان المراد
بعدم تحققها عدم تحققها فى نفسها لا فى المقيس عليه عدل رحمه الله الى تحرى

وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية
منه (مطلقا) اى سواء وافق القياس
اوخالفه وروى عن مالك ان القياس
مقدم عليه ورد بانه يقين باصله
وانما الشبهة فى نقله وفى القياس العلة
محتملة فى الاصل وعلى تقدير ثبوتها
فيه يمكن ان يكون لخصوصيته اثر
اوفى الفرع مانع (والا) اى وان لم يكن
فقيها كابى هريرة وانس رضى الله
تعالى عنهما (فترد) روايته
(ان لم يوافق) الحديث الذى ...

من كلامه وجعل الاصل ههنا مقيسا عليه وعدم تحقق العلة عدم
تحققها في المقيس عليه لاعدم تحققها في نفسها لكنه كل من هذين الوجهين
كاف ههنا اي في الاحتجاج والرد على الخصم الثالث ان عمر رضي الله
عنه ترك القياس بالخبر في مسئلة الجنين انه عليه السلام اوجب فيه الغرة وقال
لولا هذا لقضينا فيه بالقياس ولولا لانتفاء الشيء لثبوت غيره فدل على انه انتفى
العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا في دية الاصابع حيث رأى انها تتفاوت
باعتبار منافعها فتركه بخبر الواحد انه قال في كل اصبع عشر من الابل وكذا
في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة ولم يملكها الزوج
فلا ترث الزوجة منها فاخبران رسول الله امر بتوريث الزوجة منها فرجع اليه
وترك القياس الى غير ذلك من ترك الصحابة القياس بخبر الواحد وان كانت
آحاده غير متواترة لكن القدر المشترك متواتر فيكون اجماعا منهم على ترك
القياس بخبر الواحد الرابع انه لو قدم القياس لزم تقديم الاضعف على الاقوى
واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله بطلان اللازم ظاهر واما بيان الملازمة فلان
الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في ستة
امور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك
الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن
اصل القياس خبرا ظنيا فان كان خبرا اوجب الاجتهاد في الستة المذكورة مع
الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر ان ما يجتهد فيه في مواضع
كثيرة فاحتمال الخطاء فيه اكثر والظن الحاصل به اضعف فيكون اضعف من
الخبر فان قيل القياس اقل احتمالا من الخبر فيكون اولى منه وذلك لان الخبر
يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفره وخطاءه وباعتبار الدلالة
التجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئا منها قلنا انها احتمالات
بعيدة غير ناشئة عن دليل فلا تعتبر على انها يأتي مثلها في القياس ايضا اذا كان
اصله خبرا واحتج مالك بانه قد اشتهر عن الصحابة الاخذ بالقياس وترك خبر الواحد
فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي توضأوا مما مسته النار قال لو توضأت بماء
سخن أكنت تتوضأ منه ولم يعمل به الى غير ذلك وبان القياس حجة باجماع السلف
من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان القياس
اقوى وقال صاحب القواطع ان ما حكي عن مالك ههنا قول باطل ومنزلة مالك
عالية عنه واجيب عن الاول بانا لا نسلم ان الصحابة تركوا خبر الواحد بالقياس بل

انما تركوه لعدم فقه الراوى او لمعان اخر عارضته وعن الثاني بان خبر الواحد حجة بالاجماع ايضا والشبهة فى القياس اكثر على ما تقدم (قوله قياسا اصلا) اى ان خالف جميع الاقيسة التى لم يكن ثبوت اصولها بخبر راويه غير معروف بالفقه بل كان ثبوت اصولها بخبر راو معروف بالفقه فانه لا يقبل عندنا حتى لو كان ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه يقبل الخبر اتفاقا كما لو وافق قياسا ثبوت اصوله بخبر راو معروف بالفقه وخالف قياسا آخر كذلك يقبل واعترض عليه بوجوه الاول ان الشبهة فى القياس فى امور ستة على ما تقدم آنفا بخلاف خبر الواحد فان الشبهة فيه فى امرين فكيف يقدم القياس عليه الثانى فلانه نقل عن الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه الثالث ان صاحب الكشف نقل ان الفرق الذى ذكره المصنف بين خبر الراوى المعروف بالفقه والرواية بين من لم يعرف بالفقه مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل (قوله وذلك) اى رد رواية من لم يعرف بالفقه (قوله لان النقل بالمعنى) اعترض عليه بان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد فى كثير من الاحاديث مثل الراوى وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية والتدوين (قوله مثل حديث المصراة) من صريته جمعته والمراد الشاة التى جمع اللبن فى ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشترى كثيرة اللبن (قوله فوجدها محفلة) قال فى المصباح حفلت الشاة بالتثقيل تركت حلبها حتى اجتمع اللبن فى ضرعها فهى محفلة وكان الاصل حفلت لبن الشاة لانه هو المجموع فهى محفل لبنها اسنق فيكون معنى الحديث على الاصل فوجدها محفلا لبنها (قوله ووجه كون هذا الحديث الخ) حاصله ان القياس على ضمان العدوان يمنع وجوب ضمان صاع من التمر مكان اللبن اذ ليس ضمانا بالمثل ولا بالقيمة فان قيل ان ضمان العدوان مقدر بالمثل او القيمة فيما يكون العدد معلوما عند الضامن والمضمون عليه وههنا ليس كذلك قلنا لا نسلم اشتراط ذلك فى ضمان العدوان فان من اتلف حنطة من صبرة او شيا من قطيع غنم ولا يعلم المالك ولا المتلف مقدار المتلف يجب المثل او القيمة بل يؤمر ان يتفق على شىء ثم يحلف المنكر للزيادة ان ادعاها الآخر فكذا ههنا فثبت انه مخالف للقياس الصحيح (قوله بالمثل) اى فى المثليات (قوله بالقيمة) اى فى القيميات (قوله ولا نزاع فيه) بل النزاع فى رده بناء على مخالفته لجميع الاقيسة (قوله قلنا هذا ليس من ضمان العدوان) هكذا ذكره صاحب التوضيح وقال فى التلويح

(قياسا) اصلا حتى ان وافق قياسا او خالف آخر تقبل وذلك لان النقل بالمعنى كان شائعا فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شىء من معانيه فيدخله شبهة زائدة تخلو عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الآية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان حتى يخالفه لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف فى ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى بحلب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشترى فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العقد وان الصريح

(وان لم يعرف) الراوى (الابحديث اوحديثين فان لم يظهر) حديثه



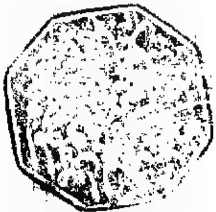
(فى السلف جاز العمل بها)

اى بروايته (فى القرون الثلاثة) الاول لان الصدق والعدالة فى ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه السلام (ان وافقه) اى روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه فى القرن الثالث (لابعدها) اى بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (فيهم) اى فى السلف (فان قبلوها) اى السلف الرواية بان رووا عنه وشهدوا بصحة حديثه (اولم يطعنوا) فى روايته (تقبل) تلك الرواية فان السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا يقبل) حديثه (ان اختلفوا فيه) اى بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقات عنه) لامطلقا (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان فى بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه السلام لها عليه بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده على رضى الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا بها لموافقة القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة فى الموت ولم يعمل به الشافعى لمخالفته القياس عنده

انه تكلف ثم قال ان هذا الحديث ليس مما نحن فيه على ماهو الظاهر من كلام فخر الاسلام حيث قال ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع فى ضمان العدوان بالمثل او القيمة فكان عدم مقبوليته لمخالفته الكتاب والسنة والاجماع ولانزاع فيه بل النزاع فى عدم المقبولية لمخالفته الاقيسة واول كلامه بعض شراحه ليكون من قبيل مانحن فيه حيث قال ان المراد به انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع الدالة على كون القياس حجة وقوله ليس من ضمان العدوان صريحا وذلك لان المشترى انما اتلف ما اتلفه من اللبن لشبهة الملك لاغصبا (قوله وان لم يعرف الابحديث اوحديثين) وهو المسمى بمجهول الرواية عندهم لان من لم يعرف منه رواية اصلا ليس براو والكلام فى (قوله بشهادة الرسول عليه السلام) حيث قال خير القرون قرنى الحديث (قوله ليضاف الحكم الى النص) علة لمقبولية الحديث الواحد الموافق للقياس (قوله فى بروع) بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها (قوله لمخالفته للقياس عنده) وذلك لان المهر لايجب الابالعوض بالتراضى او بقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب شيئا بلته عوضا كما اوطلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض (قوله فى بيان الانقطاع [illegible]) ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او الخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان فى العقل كخبر المعتوه والصبى او فى الضبط كخبر المغفل او فى العدالة كخبر الفاسق والمستور او فى الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه على ماسيأتى تفصيله (قوله وفى اصطلاحنا ترك الواسطة) اختلف فى حد المرسل على ثلاثة اقوال الاول انه ما سقط من اسناده راو واحد فاكثر من اى موضع كان قال ابن الصلاح والمعروف من الفقه واصوله ان ذلك يسمى مرسلا وبه قطع الخطيب ولهذا قال الشارح رحمه الله وفى اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوى والمروى عنه فاشار باطلاق الواسطة الى قوله واحد فاكثر وبقوله المروى عنه حيث لم يقل وبين الرسول كما فى تعريف المحدثين الى قوله من اى موضع كان لان المراد بالمروى عنه فى اصطلاحنا اعم من الرسول عليه السلام غير مختص به ولهذا صح تقسيم المرسل عندهم الى ما يأتى من الاقسام الاربعة والثانى وهو المشهور على ماصرح به العراقى ما رفعه التابعى الى النبى عليه السلام سواء كان من كبار التابعين كعبيد الله بن عدى وقيس

ابن ابي حازم وسعيد بن المسيب او من صغار التابعين كالزهري وسهل بن حازم ويحيى
ابن سعيد الانصاري وهو الذي اسنده الشارح الى المحدثين الثالث ما رفعه
التابعي الكبير الى النبي عليه السلام فعلى هذا القول يكون ما رفعه التابعي
الصغير الى النبي عليه السلام داخلا في المنقطع عند المحدثين وهو ما سقط من
رواته راو واحد غير الصحابي تابعيا او دونه وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل
الحديث ان المنقطع عندهم ما سقط من رواته قبل الوصول الى التابعي راو واحد
وان كان اكثر من واحد فمعضل فعلى هذا لا يكون جامعا لما هو تابعي منقطعا
مع انهم قالوا انه منقطع فلا يكون جامعا الافراده وقيل المنقطع ما لم يتصل اسناده
وهو اعم من المرسل لانه مختص بالتابعين لانه ما رواه التابعي عن النبي عليه
السلام وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل الحديث ان المنقطع مثل المرسل
وكلاهما شامل لكل ما لا يتصل اسناده قال وهذا المذهب اقرب صار اليه
طوائف من الفقهاء وغيرهم الا ان اكثر ما يوصف بالارسال من حيث الاستعمال
ما رواه التابعي عن النبي عليه السلام واكثر ما يوصف بالانقطاع ما رواه التابعي
عن الصحابة مثل مالك عن ابن عمر (قوله بين الراويين) ولم يقل بين المروي عنه
كما في الاصطلاح المذكور آنفا ولا بين الرسول كما في تعريف المرسل عند
المحدثين لان الساقط من الرواة ههنا لا بد وان يكون قبل الصحابي فيكون بين
الراويين لا بينه وبين الرسول والمروي عنه ... عليه السلام
... الراوي (قوله وان ترك اكثر من واحدة سموه معضلا) المعضل
ما سقط من اسناده اثنان فصاعدا من اي موضع كان ... صحابيا
وتابعيا او تابعيا ومن دونه او صحابيين او تابعيين لكن شرط ان يكون سقوطهما
من موضع واحد اما اذا سقط واحد من موضع وآخر من موضع آخر من اسناده
فليس بمعضل بل هو منقطع في موضعين على ما صرح به العراقي (قوله والكل
يسمى مرسلا) اي كل من المنقطع والمعضل والمرسل عند اهل الحديث يسمى
مرسلا عند اهل الاصول وهو ما لم يذكر في اسناده واسطة ... كره
آنفا فصح تقسيمه الى الاقسام الاربعة الآتية (قوله لانه محمول على السماع)
اي من رسول الله الا اذا صرح بالرواية عن غيره وذلك بان يكون بعض الصحابة
قليل الصحبة مع رسول الله وكان يروي عن غيره من الصحابة فان ... الصحابي
اذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله ولم يصرح بالرواية عن غيره يحمل على السماع
من رسول الله وان احتمل الارسال فيكون مقبولا قال ابن الصلاح ... بعد

(وان ردوا) اي السلف روايته
(ردت) روايته كما روت فاطمة بنت
قيس انه عليه السلام لم يجعل لها
نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها
ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة
البحث (الرابع في) بيان (الانقطاع)
اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه
السلام وهو نوعان الاول (ظاهر وهو
الارسال) وهو لغة خلاف التقييد
وفي اصطلاحنا تركه الواسطة بين
الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح
المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه
وبين الرسول عليه السلام فان ترك
الراوي واسطة بين الراويين مثل ان
يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال
ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من
واحدة سموه معضلا والكل يسمى
مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام
الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل
القرن الثاني والثالث مرسل العدل
في كل عصر والرابع المرسل من وجه
المسند من وجه آخر (ويقبل مرسل
الصحابي بالاجماع) لانه محمول
على السماع



في انواع المرسل مايسمى في اصول الفقه مرسل الصحابي مثل مايرويه ابن عباس وغيره من احداث الصحابة عن رسول الله ولم يسمعوه منه لان ذلك في حكم الموصول المسند لان روايتهم عن الصحابة والجهالة بالصحابي غير قادحة لان الصحابة كلهم عدول وتعقبه العراقي بقوله لان روايتهم عن الصحابة وقال فيه نظر والصواب ان يقال لان غالب روايتهم اذ قد سمع جماعة من الصحابة من بعض التابعين كابن عباس وبقية العبادلة رووا عن كعب الاحبار وهو من التابعين اقول مراد ابن الصلاح ان روايتهم التي كانت في حكم الموصول المسند الى رسول الله عن الصحابة لامطلق روايتهم وروايتهم عن التابعي ليست في حكم الموصول فلايرد ذلك واختلفوا في تعريف الصحابي والمختار مسلم رأى النبي عليه السلام ولوساعة وقيل من طالت صحبته وان لم يروا (قوله وبقبل مرسل القرنين) اختلف فيه على اقوال ثلاثة قال اصحابنا يقبل وقال اهل الظاهر وبعض اهل الحديث لايقبل وقال الشافعي انه لايقبل الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره اوان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة اوان يعضده قول صحابي اوان يعضده قول اكثر اهل العلم اوان يعلم من حاله انه لايرسله الا بروايته عن عدل واستدل اصحابنا بالاجماع والمعقول اما الاجماع فلان الثقات من التابعين كابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن البصري وغيرهم ارسلوا وقبل منهم ولم ينكر فكان اجماعا فان قيل لوكان اجماعا لكان المخالف له خارقا للاجماع فيكفر او يخطاء قطعا واللازم منتف بالاتفاق اجيب بان كون المخالف خارقا مكفرا او مخطاء قطعا ظاهر في الاجماع المعلوم ضرورة واما الاجماع الثابت بالادلة الظنية او بالاستدلال فلا ومانحن فيه كذلك واما المعقول فبوجهين احدهما ان الساقط في الاسناد من الرواة عدل فيقبل لانه لولم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم سماعه عن عدل تدليسا واهل القرنين لايتهمون بذلك وقوله الموهم صفة القطع واعلم ان التدليس في الاصطلاح على ثلاثة اقسام الاول التدليس في الاسناد وهو ان يسقط اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي الى شيخ شيخه اومن فوقه فيسند ذلك الحديث اليه بلفظ يوهم ذلك اللفظ انه سمعه منه مع انه لم يسمع منه نحو عن فلان اوقال فلان وانما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر المروي عنه اولقيه ولم يسمع منه اوسمع منه ولكن لم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسه عنه لان ايهام الوصل انما يكون بالمعاصرة والثاني التدليس في الشيوخ وهو ان يصف المدلس شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه بوصف لايعرف به من

(و) يقبل مرسل (القرنين) اى الثاني والثالث عندنا اما اولا فلان الثقات من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال البعض زد المراسل بدعة حدثت بعد المائتين واما ثانيا فلان المروي عنه لولم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم بسماعه من عدل تدليسا واهل القرنين لايتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لايظن به الكذب فلان لايظن به كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى

اسم او كنية او نسبته الى قبيلة او بلد او صنعة او نحو ذلك كي يوعر الطريق
الى معرفة السامع والثالث تدليس التسوية وهو ان يروى حديثا عن شيخ ثقة
وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيأتي المدلس الذي سمع الحديث من الثقة
الاول فيسقط الضعيف الذي في السند ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة
الثاني بلفظ محتمل فيسوى الاسناد كله ثقات فالتدليس اللازم فيما نحن فيه
اعني انه لو لم يكن عدلا لكان القطع تدليسا بالقسم الثالث انسب الثاني ان
الكلام في ارسال من لو استند الى غيره لا يظن به الكذب على من روى عنه فلان
لا يظن به كذب على الرسول عليه السلام اولى والمعقول وجه آخر وهو ان العادة
جرت في رواية الحديث على ان العدل اذا وضح له الطريق واستبان له الاسناد
طوى الاسناد فقال قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح له الاسناد نسبه
الى من سمعه ليحمله ما حمله عليه ﴿قوله ولذا قلنا﴾ اى ولاجل ان مرسل
القرنين يقبل لهذه الوجوه قلنا انه مقدم على مسنده عند التعارض لان المرسل
واضح عند الراوى بخلاف المسند فان قيل اذا كان المرسل اقوى من المسند
كان كالمشهور فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما تجوز بالمشهور قلنا
ان هذه المزية للمرسل ثبتت بالاجتهاد فلم يجز الزيادة به على الكتاب لانها نسخ له
بخلاف المتواتر والمشهور فان القوة فيهما ثبتت بالتنصيص فتكون فوق
ما ثبت بالاجتهاد ﴿قوله خلافا للشافعي﴾ فيقول انه لا يجب الاحتجاج لامور
خمسة على ما ذكرناه آنفا واستدل عليه بوجوه ثلاثة وتقريرها ظاهر من كلامه
وحاصل الجواب عن الاول ان الاحتمال في المرسل جهالة من سكت عن ذكره
في الاسناد بالارسال مشكيك وان الكلام في ارسال ثقة مقبول الاسناد
غير متهم بالغفلة والجهل والكذب واستوضح ذلك بقوله لو قال حدثني الثقة
صحت روايته يعني ان الراوى العادل اذا ابهم المروى عنه واثنى عليه بالخير وقال
حدثني الثقة او العدل او من لا اتهمه ولم يعرف عن العدالة البتة بما يقع لنا
العلم به صحت الرواية لكونه ثقة لا يتهم بغفلة عن حال من ابهم فكذلك هو مرويه
فكذلك اذا ارسل لان السكوت عن الطعن في المروى عنه تعديل له من الثقة
وانما استوضح بذلك الزاما على الشافعي فانه قال في كثير من المواضع حدثني
الثقة ومن لا اتهمه ثم انما يقبل المرسل الذي [illegible] يصلح
هذا الزاما على الشافعي لانه ذكر في بعض كتب الشافعي انه اراد بالثقة في تلك
المواضع ابراهيم بن اسماعيل وبمن لا اتهمه يحيى بن حسان وصاحب الكفاية

ولذا قلنا انه فوق المسند (خلافا للشافعي)
هو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع
صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا
انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا
اذ لا تأثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم يكن
في الاسناد فائدة فكان ذكره اجماعا
على العبث وهو ممتنع عادة والجواب
عن الاول ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن
صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال
حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني
انا نلتزمه في الثقة او لا نسلم الملازمة اما
للشهادة بالعدالة في القرنين او لجريان
العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية
بعدهما وعن الثالث انا لا نسلم الملازمة
فمن فوائده معرفة مراتب النقلة للترجيح

(واختلف المشايخ فيمن دونهما) اى قبول مراسيل من دون القرنين قال بعضهم منهم الكرخى يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لايقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان يروى الثقاة مرسله كما رووا مسنده كراسيل محمد بن الحسن (والمرسل من وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل) عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم بمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لايعارض الناطق ولهذا قال (فى الصحيح) وذلك مثل لانكاح الابولى رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثورى مرسلا

كالتسمية واجاب عن الثانى بمنع بطلان اللازم اولا ثم بمنع الملازمة مستندا بسندين كما ترى وعن الثالث بمنع الملازمة ايضا وسنده ظاهر (قوله لبعض ما ذكر من الادلة) اعنى الثالث من ادلة اصحابنا والحاصل ان العلة فى قبول ارسال القرون الثلاثة ليست كونهم صحابيا ولاتابعيا بل عدالتهم فكذا يقبل ارسال عدل ممن دونهم (قوله الا ان يروى) استثناء من قوله لايقبل وذلك لان رواية الثقاة وقبولهم شهادة على اتصاله فيقبل كارسال القرون الثلاثة (قوله والمرسل من وجه والمسند من وجه آخر) وهو نوعان اما ان اسنده المرسل او اسنده غيره ففى النوع الاول يقبل من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد افترقوا فرقتين قال بعضهم لايقبل هذا الحديث وان اسنده لان ارساله يدل على ضعف المروى عنه فستره له باسناده تدليس وخيانة على السامع فلم يقبل وقال عامتهم يقبل لانه يحتمل انه سمع الحديث ونسى المروى عنه وهو يعلم السماع منه يقينا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا وبالعكس فلايقدح ارساله فى اسناده لكن انما يقبل عندهم اذا اتى بلفظ غيرموهم مثل ان يقول حدثنى فلان او سمعته منه اما اذا اتى بلفظ موهم مثل ان يقول عن فلان او قال فلان لايقبل هكذا حكى عن الشافعى وفى النوع الثانى يقبل من يقبل المرسل ايضا واما من لم يقبلوه فقد افترقوا فرقتين ايضا قال اكثرهم اذا كان من ارسله احفظ ممن اسنده فالحكم لمن ارسله ولايقدح ذلك فى عدالة من اسنده وبعضهم قال اسناده حديثا ارسله الحفاظ يقدح فى عدالة مسنده وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا يقبل حديثه وان خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا او جماعة واستدلوا بوجهين احدهما ان سكوته عن ذكر المروى عنه انقطاع وهو بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر اتصال وهو بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يرجح الجرح على التعديل على ما بين فى محله والثانى ان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته تمنع ايضا احتياطا ولايخفى عليك ضعف هذا الوجه لانه بالنسبة الى المسند لا ارسال فيه ولاشبهته وبالنسبة الى المرسل فيه حقيقة الارسال لاشبهته واستدل العامة ان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لايعارض الناطق يعنى ان عدالة المسند على ما هو الفرض تقتضى القبول وارسال المرسل لايقتضى عدم قبول الفاضل المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه مسندا فلا يقدح ارساله فى اسناده الآخر فيقبل ذلك المرسل فان قيل فعلى هذا كان القبول لكونه مسندا لا لكونه مرسلا والكلام فيه لا فى المسند قلنا المرسل اذا اسند

من وجه آخر كان القبول حينئذ للمرسل لقوته بالمسند وهذا المسند لاحاجة له الى التعديل و كان المسند عادلا فى نفسه وانما الحاجة الى التعديل فى المسند المجرد اذا عرفت هذا فالشارح رحمه الله ترك النوع الاول وذكر النوع الثانى ومثله بحديث لانكاح الابولى (قوله والنوع الثانى باطن) واعلم ان الانقطاع الباطن نوعان انقطاع لنقصان وقصور فى الناقل لانتفاء الشرائط المعتبرة فى الراوى من العقل والعدالة والضبط والاسلام على ما ذكر فى البحث الثانى وانقطاع بسبب المعارضة اما الاول فاربعة انواع خبر المستور وخبر الفاسق وخبر المعتوه والصبى والمغفل والساهل وخبر صاحب الهوى اما خبر المستور فلما قال محمد فى كتاب الاستحسان ان المستور مثل الفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء فاذا اخبر عن نجاسة الماء نجس لايتوضأ وهذا ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة ان المستور كالعدل لظاهر عدالة المسلم على مادل عليه قوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهذا تعديل من صاحب الشرع لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكى وقد ثبت ان تعديل المزكى مقبول فكذا تعديل صاحب الشرع وعلى هذا جواز قضاء القاضى بظاهر العدالة لكن الصحيح ظاهر الرواية على ماذكره محمد من ان المستور كالفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء احتياطا لان امر الدين اهم فلم يكن خبره حجة الا ان يكون فى احد القرون الثلاثة فانه يقبل على ماذكره فخر الاسلام لشهادة النبى عليه السلام لاصحاب القرون الثلاثة قالوا كون هذا المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف فى رواية الحديث احتياطا لكون امر الدين اهم فلم تكن روايته حجة بالاتفاق وانما الاختلاف فى اخباره عن نجاسة الماء لاغير كذا فى الكشف والتقرير لكنه ذكر [illegible] ما يدل على وجود الخلاف فى باب الحديث ايضا فانه قال روى الحسن عن ابى حنيفة ان المستور كالعدل فى رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ماذكره محمد فى الاستحسان اصح لان الفسق فى اهل الزمان غالب فلا يعتمد على رواية المستور مالم تظهر عدالته لحديث عباد بن كثير انه قال عليه السلام لاتحدثوا عمن لاتعلمون بشهادته فان قيل هذا منقوض برواية العبد فان شهادته لاتقبل مع ان روايته مقبولة قلنا فى حديث عباد اشارة الى ان المراد ممن تقبل من كانت له شهادة ثم لاتقبل شهادته للفسق فلا يتناول حديثه العبد لانه لاشهادة له اصلا وقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم لبعض معارض بقوله ثم يفشو الكذب

(و) النوع الثانى (باطن وهو اما بنقصان فى الناقل) لانتفاء الشرائط المذكورة فى البحث الثانى (واما بالمعارضة للاقوى) اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه (صريحا كحديث) اى كمعارضة حديث (فاطمة بنت قيس) ان رسول الله عليه السلام لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا (للكتاب) وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم الآية اما فى السكنى فظاهر واما فى النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضى الله عنه انفقوا عليهن من وجدكم قيل القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها اقول القراءة الشاذة مالم تشتهر لايعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت وقد سبق فى اول الكتاب ان القراءة فى حكم الحديث المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب (و) كمعارضة (حديث القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر امالان القسمة تنافى الشركة واما لان تعريف المبتدأ بلام الاستغراق يوجب الحصر (او) تعارضا لا صريحا بل (دلالة) وهو فيما (اذا شذ) الحديث بين الصحابة (فى البلوى العامة)

فلا يعمل به ويكون ظاهر المستور بعد القرون الثلاثة عدالة ممنوع (واما خبر الفاسق وروايته ليس بحجة في باب الدين اصلا لرجحان كذبه لعدم امتناعه عن محظور دينه وقال بعض المشايخ انه في رواية الفاسق يجب التحري وتحكيم الرأي كما في اخباره بنجاسة الماء وطهارته فانه اذا اخبر بنجاسة الماء وطهارته يجب فيه تحكيم الرأي والجواب ان النجاسة والطهارة وكذا الحل والحرمة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث لانه ربما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره من العدول فيقبل قول الفاسق فيه اذا انضم اليه التحري وتحكيم رأيه للضرورة فاذا حكم رأيه وكان اكبر رأيه انه كاذب توضأ ولم يتيمم بخلاف نقل الحديث لعدم الضرورة فيه فلا يقبل اصلا فان قيل اي فرق بين خبر الفاسق في الحل والحرمة ونجاسة الماء وطهارته وبين خبره في الهدايا والوكالات حيث يحكم في الاول الرأي وقبل في الثاني بلا تحكيم قلنا ان الضرورة في حل الطعام والشراب وطهارة الماء غير لازمة لان الطعام والشراب حلال في الاصل والماء طاهر خلقة والعمل بالاصل ممكن فيهما فلم يجعل الفسق هدرا بالكلية بل وجب ضم التحري اليه بخلاف خبره في الهدايا والامانات فان الاعتماد عليه بلا تحر جائز فيه لان الضرورة ثمة لازمة فان كل من يبعث هدية قد لا يجد عدلا يبعثها على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فيجعل الفسق هدرا ويجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل واما خبر المعتوه وكذا الصبي اذا عقلا ما يقولان به فلا تقوم الحجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما كالكافر على الصحيح على ما صرح به فخر الاسلام مستدلا بان خبرهما لا يصلح ملزما بحال لان الولاية المتعدية وهي الولاية على الغير فرع الولاية القاصرة التي تكون للانسان على نفسه اذ الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه والولاية على الغير فرعها وليس للمعتوه والصبي ولاية ملزمة على نفسهما بالاجماع وانما ولايتهما مجوزة لتصرفهما حتى لو انضم اليها رأي وليهما كان ملزما ابتداء ولو كان ملزما ابتداء لما احتاج الى انضمام رأي وليه واذا لم يكن لهما اصل الولاية لا يكون لهما فرعها ايضا فان انتفاء الاصل يستلزم انتفاء الفرع فان قيل ان ما اخبر عنه الصبي والمعتوه من امور الدين هل هو من قبيل الولاية المتعدية الملزمة على الغير حتى يتمشى الاستدلال المذكور قلنا نعم لان ما اخبراه من امور الدين لا يلزمهما لكونهما غير مخاطبين فيصير الغير مقصودا بخبره فيصير من باب الالزام بمنزلة خبر الكافر واما خبر المغفل اي شديد الغفلة فلان السهو والغلط يترجح في الرواية

إذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه (او) اذا (اعرض عنه الاصحاب) فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الرأيين دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى منه

بسبب غلبة الغفلة كما يترجح الكذب بسبب الفسق فصار مثل الفاسق
في عدم قبول روايته وكذلك من تساوى ذكره وغفلته عند العامة على
ما في التقرير واما المساهل اى المجازف الذى لا يبالى من السهو والخطاء
ولا يشتغل بتداركه بعد العلم فهو مثل المغفل اذا اعتاد ذلك لان العادة قد تكون
الزم من الخلقة واما خبر صاحب الهوى والبدعة فمنهم من يجب اكفاره ومنهم
من لا يجب اكفاره فالاول يسمى الكافر المتأول كغلاة المجسمة والثاني يسمى
الفاسق المتأول كغير الغلاة منهم واختلفوا في القسم الاول في قبول شهادته
وروايته فقال بعض الاصوليين كلاهما مقبول لانه من اهل القبلة غير عالم بكفره
فيحصل الظن بصدق خبره فيقبل فيهما وقال الاكثرون لا تقبل شهادته ولا روايته
لان الكافر ليس باهل لهما وكونه متأولا ممتنعا عن الكذب غير عالم بكفره
لا يجعله اهلا لهما فان اليهودي لا يعلم بكفره ايضا وتورعه عن الكذب كتورع
النصراني فلا يلتفت اليه وكذلك اختلفوا في القسم الثاني ايضا فقال الباقلاني
ومن تابعه لا تقبل شهادته وروايته جميعا لفسقه ولا يعذر بجهله لان جهله فسق
انضم الى فسق آخر فكان اولى بالمنع وقال الجمهور ان شهادته مقبولة لان شهادة
الفاسق انما لا تقبل لشبهة الكذب لتعاطي محظور دينه والفسق في الاعتقاد
لا يدل على الكذب لانه انما وقع فيه لتعمقه في الدين وغلوه في الاحتراز عن المحظور
وهذا يحمله على الاحتراز عن الكذب اشد الاحتراز [illegible] والمختار عندنا
انها لا تقبل ان دعا الناس الى بدعته والا تقبل هذا ما يتعلق بالنوع الاول
من الانقطاع الباطن واما النوع الثاني منه وهو الانقطاع بسبب المعارضة فهو
اربعة اوجه ايضا ويظهر ذلك بالعرض على الاصول الاربعة فان خالف شيئا منها
كان مردودا الوجه الاول ما خالف الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس ان النبي
عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ابو عمرو بن حفص
ثلاثا فانه مخالف لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم فانه يدل على لزوم
السكنى والنفقة للمطلقة المبتوتة ثلاثا او رجعيا اما في السكنى فظاهر لصريحه
واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عطفا على ما اشتهر من
قراءة ابن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم والقراءة
المشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل الحديث المشهور فيثبت به استحقاق
السكنى والنفقة للمبتوتة المطلقة فلا يقبل حديث فاطمة لمخالفته اياه فكان
مستنكرا وقد روي ان عمر رضي الله عنه قال حين روي له هذا الحديث لا ندع

كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت ام كذبت أحفظت ام نسيت فاتهمها بالكذب والغفلة والنسيان لمخالفته الكتاب والسنة قالوا مراده بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم فانه يدل على ايجاب السكنى على الزوج نصا وبالسنة ما قال عمر سمعت رسول الله قال لها النفقة فعلى هذا كان مخالفا للكتاب فى حق السكنى وللسنة المشهورة فى حق النفقة ورده غير عمر ايضا وكان رد عمر بحضرة الصحابة ولم ينكر ذلك عليه احد فان قيل قد ثبت عن ابن عباس رضى الله عنه انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة فكيف يكون مستنكرا اجيب بانه لما كان مخالفا للكتاب والسنة لم يعتبر قبول هذه الجماعة للاجماع على ترك خبر الواحد عند معارضة الكتاب بالمعقول والمنقول اما المعقول فلان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا بنظم لا شبهة فى متنه ولا فى سنده بخلاف خبر الواحد فان فى سنده شبهة فلا يترك به القطعى والفرض لا يمكن الجمع بينهما لعدم امكان العمل بهما فيترك الخبر دون الكتاب سواء كان الكتاب خاصا او عاما اوظاهرا او نصا اما الخاص والنص فظاهر لانهما قطعى فى مدلولهما بالاتفاق واما العام والظاهر فعند جعلهما ظنيا يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين فيخص العام ويترك الظاهر به وعند من جعلهما قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد فى معارضة الكتاب ضرورة ان الظنى لا يعتبر فى مقابلة القطعى فلا ينسخ به الكتاب ولا يزاد عليه وفى كلام فخر الاسلام اشارة الى ان الاوجه عند من جعلهما ظنيا ترجيح الكتاب على خبر الواحد ايضا لان الاحتمال فى خبر الواحد فوق الاحتمال فى العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيها من حيث المعنى فقط دون ثبوت متنهما وفى خبر الواحد الشبهة فى المعنى والمتن معا واما المنقول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه وجه الاستدلال انه عليه السلام امر بالعرض على كتاب الله تعالى والامر مطلق فالعرض واجب وفائدة الوجوب اما القبول او الرد والموافق لا يرد فتعين المخالف لذلك واعترض عليه بالنقل والعقل اما النقل فلان اهل الحديث طعنوا فى هذا الحديث قال يحيى بن معين هذا حديث وضعته الزنادقة وتركته الرواة وذلك دليل زيفه وقال بعض الائمة ان رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك فى اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا واجيب عنه بان محمد بن اسمعيل البخارى اورده فى صحيحه وكفى بذلك دليلا على صحته ورد بان ذلك وان

دل على عدم كونه موضوعا على ماقاله يحيى بن معين لكنه لايدل على عدم كونه
منقطعا وكون احد رواته مجهولا واما العقل فلانه خبر واحد وقد خص منه
البعض وهو المتواتر والمشهور فلايكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول
ولانه مخالف لعموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فلو كانت مخالفة
الكتاب موجبة لرد الحديث لكان الاستدلال به باطلا لكن المقدم حق على
زعمكم فكذا التالى واجيب عن الثانى بان معنى الآية ما اعطاكم الرسول من
الغنيمة فاقبلوه سلمنا انها على عمومها لكن وجوب القبول فيما تحقق انه من عند
الرسول بالسماع منه او بالتواتر او الشهرة ووجوب العرض فيما تردد ثبوته
من النبى عليه السلام اذ هو المراد بقوله اذا روى لكم عنى حديث فلم يكن هنالك
مخالفة فان قيل ان الخبر المشهور لايفيد اليقين على ماثبت سابقا مع انه يعتبر
فى معارضة الكتاب القطعى حتى يخصص به عموم الكتاب و يزاد عليه فكيف
يصح هذا اجيب بان المشهور وان لم يفد اليقين لكنه يفيد علم طمأنينة وقريب
الى اليقين لانه فوق الظن وعام الكتاب وان كان قطعيا الا انه لايكون خاليا عن
لاحتماله فكان هو قريبا من الظن ايضا الوجه الثانى من الوجوه الاربعة وهو
ما خالف السنة المشهورة فان خبر الواحد اذا خالف الحديث المشهور يرد فان
المشهور فوق الواحد فلا يقبل عند معارضته له مثاله على ما ذكره المصنف حديث
القضاء بالشاهد واليمين فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على من ادعى
واليمين على من انكر وهو مشهور ووجه مخالفته له بوجهين احدهما انه عليه
السلام قسم فجعل البينة للمدعى واليمين للمنكر والقسمة تنافى الشركة ولو جاز
القضاء بالشاهد واليمين لبطلت هذه القسمة والثانى ان المبتدأ اذا عرف باللام
يوجب الحصر على الخبر قيل ان حديث القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب
ايضا وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية ورد بانا لا نسلم ان
مثل هذا التركيب يفيد قصر الحكم ولو سلم انه يفيد ذلك لكن اللازم منه قصر
الاستشهاد لا قصر الحجة ويجوز ان يكون الشاهد واليمين حجة لا استشهادا كعلم
القاضى ولو سلم ذلك لكنه ثابت بالمفهوم المخالف وهو ليس بحجة عندكم
وعند الخصم وان كان حجة لكن اذا عارضه دليل آخر اسقط الاحتجاج به فلا يكون
العمل بالحديث مخالفا للكتاب والجواب ان مثل هذا التركيب اذا وقع فى بيان
مبهم احتيج اليه يلزم ان يكون حاصرا والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة
وذا غير جائز على الشارع واذا افاد القصر افاد قصر ما كان البيان له والبيان

للشهيدين لا للاستشهاد فكانت الحجة التي للشهادة مدخل فيها مقصورة على المذكور لا غير والثابت بطريق المفهوم نفي ما عدا المذكور وليس الكلام فيه وانما الكلام في الاقتصار على المذكور وهو مفهوم بلفظ التركيب لا بمفهومه ولا نسلم ان خبر الواحد مما يعارض المفهوم من الكتاب ومما يخالف الحديث المشهور حديث سعد ابن ابي وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف قالوا نعم قال عليه السلام فلا اذن فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل جيدها ورديها سواء وقوله عليه السلام واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فان الرطب ان كان تمرا يعارض الحديث الاول وان لم يكن تمرا يعارض الثاني فان قيل انه تمر لكنه لا يجوز بيعه به لاختلاف صفتهما بالرطوبة واليبوسة قلنا لا اعتبار لاختلاف الصفة بدليل قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فان قيل لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالصفة مطلقا لجواز ان يكون بعض اختلاف الاوصاف معتبرا وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطالب الرطب كالزبيب والعنب قلنا ان المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا سواء كانت في حال يبوسة البدلين او رطوبتهما او في حال يبوسة احدهما ورطوبة الآخر فيكون اشتراط زيادة مماثلة باعتبار جودة في احدهما على ما دل عليه حديث سعد فان للتمر فضل جودة على الرطب من حيث الاعتبار ساقط العبرة شرعا لانه ثابت باصل الخلقة لا بصنع العباد وانما المعتبرة تفاوت يكون بصنع العباد كالنقد مع النسيئة وكذا اشتراط زيادة مماثلة باعتبار وصف الرطوبة واليبوسة لانه ثابت باصل الخلقة ايضا واذا كان اشتراط هذه الزيادة ساقط العبرة لا يجوز ان يكون خبر الواحد الدال عليها مقبولا والا لكان ناسخا للمشهور فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجوز بيع المقلى بغير المقلى ولم يجز قلنا لان التفاوت فيه بصنع العبد لا باصل الخلقة اعلم ان ابا حنيفة استدل بقوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمثل على جواز بيع الرطب بالتمر كيلا بكيل لان التمر ينطلق على الرطب لغة وشرعا فاذا كان الرطب تمرا فقد وجد شرط العقد وهو المماثلة كيلا حالة العقد فكان بيع احدهما بالآخر كيلا جائزا وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز بيع الرطب بالتمر مطلقا استدلالا بحديث سعد حيث قالا انه دل باشارة قوله أينقص اذا جف على ان الواجب اعتبار المساواة باعدل

الاحوال وعند اعتبارا عدل الاحوال تصير اجزاء الرطب اقل من اجزاء التمر بالجفاف فلا يكون البيع جائز التفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء التمر كما لا يجوز بيع غير المقلي بالمقلي لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلي لكن ليس استدلالهما بحديث سعد بناء على انهما يقبلان خبر الواحد عند معارضته بالمشهور كيف وانهما مع ابي حنيفة في رد خبر الواحد عند المعارضة بالمشهور بل لانهما قالا لا مخالفة بين حديث سعد والحديث المشهور لان التمر لا يتناول الرطب في العرف بدليل ان من حلف لا يأكل تمرا اذا اكل رطبا لم يحنث في يمينه فوجب العمل به واجاب عنه ابو حنيفة بانه قد ثبت ان الرطب تمر لغة وشرعا واليمين قد تختلف باختلاف العرف مع قيام الجنسية والرطوبة في الرطب وصف داع الى الشبع تارة والى الاقدام اخرى فتقيد اليمين به فلا يقاس البيع عليه قيل ان حديث سعد مردود لا لكونه مخالفا للحديث المشهور بل لانه دار على زيد بن عياش وهو ممن لا يقبل حديثه الوجه الثالث هو خبر الواحد الوارد فيما تعم به البلوى فان الحادثة اذا اشتهرت وخفي الحديث وشذ كان ذلك دلالة المشهور كحديث جهر التسمية وهو ماروى ابو هريرة انه عليه السلام كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ ذلك مع اشتهار الحادثة مع انه معارض باحاديث اقوى منه في الصحة لم يعمل به عامة المتأخرين من اصحابنا وهو مختار الكرخي قالوا ان الحادثة اذا اشتهرت استحال ان يخفى على الصحابة ما ثبت به حكم الحادثة لجريان العادة في استفاضة نقل ما تعم به البلوى فانه عليه السلام لم يقتصر على مخاطبة الآحاد فيه بل كان يبلغه الى عدد يحصل به التواتر او الشهرة ولما لم يشتهر وشذ مع اشتهار الحادثة دل على زيافته وانقطاعه فلو عمل به لزم معارضة خبر الواحد الشاذ مع عموم البلوى بالادلة الدالة على وجوب تبليغ احكام النبي عليه السلام وتأديته بقدر الاحاطة على الاصحاب او الادلة الدالة على عدالة الصحابة فان قيل فعلى هذا لا يكون هذا الوجه وجها آخر من الانقطاع بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور اجيب بانه قد يجعل وجها آخر باعتبار انه يحتمل كلاما ذكر مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه وفي كلام الشارح رحمه الله اشارة الى القضية العقلية لكن اعترض عليها بانا لا نسلم انها قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل الاشتهار لكن رب اصل يبطله الخبر قلت ان توفر الدواعي وعموم الحاجة يقتضي قطعيتها واعترض على التمثيل بان حديث الجهر

(الخامس في الطعن) اعلم ان الطعن اما من المروى عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم او المتردد او بالتأويل والثاني اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما من يوصف بالنصيحة او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على التفصيل فقال (وهو) اي الطعن (اما من المروى عنه فنفيها) اي نفي المروى عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث المروى لكذب احدهما قطعا لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول بالشك كبينتين متعارضتين فيقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث (وتردده) اي تردد المروى عنه سواء نفي ولم يصر عليه او قال لا ادري (وتأويله للظاهر) يعني اذا روى عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام وتقييد المطلق (مختلف فيه) اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله تردده جرح فاختاره الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين

بالتسمية مشهور عندهم والجواب ان المراد مجرد التمثيل فلا مناقشة فيه والوجه الرابع ما اعرض عنه الصحابة بان يختلفوا في حادثة باآرائهم ولم يحتجوا في تلك الحادثة بالحديث فان ذلك كان زيافة وانقطاعا ودليلا على وجود دليل اقوى منه فلا يعمل به (قوله احسن من عبارة القوم) فانه صرح بدخول كل من الاقسام الاربعة تحت المعارضة اثنان صريحا واثنان دلالة وعبارة القوم خالية عنه بل عبارة التنقيح تشعر بان القسمين الاخيرين مقابل بالمعارضة لا داخل تحتها (قوله اما من المروى عنه) اي الراوي فانه يسمى راويا باعتبار نقله الحديث ومرويا عنه باعتبار نقل السامع عنه فلو قال اما من الراوي لكان احسن على ما وقع في البزدوي (قوله كبينتين متعارضتين) فانهما لا تقبلان في تلك الحادثة وتقبلان في غيرها (قوله وانكاره لها صريحا) بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط وكذبت على (قوله سواء نفي ولم يصر عليه) بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث اولم ارو (قوله اما الاول) اي تردد المروى عنه فاختلفوا فيه فقال الكرخي وابو يوسف وجماعة من اصحابنا واختاره القاضي وفخر الاسلام وشمس الائمة وبعض المتكلمين واحمد في رواية انه جرح وسقط العمل به وقال الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين واختاره محمد انه ليس بجرح ولا يسقط العمل به ومثاله ما رواه سليمان عن الزهري عن عروة عن عائشة انه عليه السلام قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقد سأل ابن جريج الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه وتردد فيه فلم تقم به الحجة عندهم وتقوم عند الآخرين واستدلوا بالنقل والعقل اما النقل فما رواه ابو هريرة ان النبي عليه السلام صلى صلاة العصر فسلم على ركعتين فقام ذواليدين وقال يا رسول الله اقصرت الصلاة ام نسيت فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال ذواليدين قد كان بعض ذلك فاقبل رسول الله عليه السلام على الناس فقال احق ما يقول ذواليدين فقال ابو بكر وعمر نعم يا رسول الله فقام واتم صلاته اربع ركعات وجه الاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذي اليدين ثم عمل به بعد ما اخبره ابو بكر وعمر فلو لم تقم به حجة بعد الرد لما عمل به واما العقل فلان الفرع الراوي عدل جازم بالرواية عن الاصل المروى عنه وهو غير مكذب له بل منكر له انكار توقف على ما هو الفرض فوجب قبول رواية الفرع عن هذا الاصل لحصول غلبة الظن بصدقه لعدالته ونسيان الاصل لا يقدح في صدقه كما لا يقدح فيه جنون الاصل وموته ولا يخفى عليك ضعف كل من الوجهين اما الاول فلان حديث

ذي اليدين ليس من هذا القبيل لان ابا بكر وعمر ماروياعنه حديثا بل اخبرا
بما وقع من الحادثة وذو اليدين ايضا ماروى عن النبي عليه السلام حديثا
بل اخبر ماوقع من الحادثة والنبي عليه السلام ايضا ماعمل بخبرهم بل بتذكيره انه
ترك الشفع من الصلاة لانه معصوم عن التقرير على الخطاء كيف وانه لو عمل
بخبرهم لزم ان يكون مقلدا لهم وذا لايجوز على الانبياء واما الثاني فلان الاصل
كما يحتمل السهو والنسيان والغلط فكذلك الفرع يحتمل ذلك كله في روايته عن
الاصل فهما في الاحتمال سواء واذا تساويا ثبت التعارض بينهما فلم يترجح قول
احدهما واستدل الاولون بما رواه عمار بن ياسر انه قال لعمر وكان لايرى التيمم
للجنب اما تذكر يا امير المؤمنين اذ كنا في سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما
انت فلم تصل واما انا فتمعكت في التراب فصليت ثم سألت النبي عليه السلام فقال
انما يكفيك ضربتان فلم يقبل عمر روايته مع كونه عدلا عنده لانه كان ناسيا
لروايته ولم يتذكر وفيه نظر لانه ليس مما نحن فيه ايضا لان عمارا لم يكن راويا
عن عمر بل اخبره الحادثة ثم روى عن النبي عليه السلام ولم يذكره عمر واما عدم
عمله بقوله فليس لانكار روايته عنه بل لظهور الشك حيث لم يتذكر الحادثة
ولهذا لم يتعرض الشارح للاستدلال بهما بل اكتفى بالمثال المذكور ومن
امثلة ذلك ان محمدا حين عرض الجامع الصغير على ابي يوسف انكر ابو يوسف على
محمد ست مسائل انه مارواها له وصححها محمد ولم يرجع عنها بل اصر على روايته
تلك المسائل عن ابي يوسف فدل هذا على ان محمدا لايسقط الخبر بانكار الاصل
(قوله واما الثاني) اعلم ان الحديث اما نص او ظاهر او مجمل او مشترك فان كان
نصا فالواجب ان يعمل بالخبر لانه اذا كان نصا لايحتمل الغير فلا وجه لمخالفته
اياه الا لاطلاعه على الناسخ ولعل الناسخ عنده لن يكون الناسخ عند غيره من
المجتهدين فلا يترك النص لامر محتمل وان كان ظاهرا فحمله الراوي على غير ظاهره
فقد اختلف فيه فذهب الكرخي واكثر مشايخنا والشافعي الى انه لاعبرة بتاويله
بل الاولى الحمل على ظاهره وقال بعضهم الاخذ بمذهب الراوي وتاويله واجب
لانه لم يحمله الا لقرينة معاينة لان النبي عليه السلام لاينطق بلفظ مبهم لتعريف
الاحكام الا باعتبار القرينة والراوي قد شاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فيصلح
للترجيح وان لم يكن حجة على الغير وقال ابو الحسن البصري وعبد الجبار ان لم يكن
لتاويل الراوي وجه وقد علم الراوي مقصود النبي عليه السلام وجب المصير
اليه وان لم يعلم ذلك وجوز ان يكون حمله على المرجوح لظهور نص او قياس

وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم
ليس بجرح ولاحمد روايتان مثاله
ماروى سليمان عن الزهري عن عروة
عن عائشة رضي الله عنها انه عليه
السلام قال ايما امرأة الحديث
وقد تردد فيه الزهري واما الثاني
فذهب الكرخي واكثر مشايخنا
والشافعي الى انه لاعبرة بتاويله
والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي
كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته
لحججته وقيل يحمل على تاويله لان
الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة معاينة
فيصلح للترجيح (ولغيره) اى تاويله
لغير ظاهره كتعيين بعض معاني المجمل
ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات
(رد للباقي) من المحتملات لما مر ان الظاهر
انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة
(وعمله) اى المروي عنه (بعدها)

اى بعد الرواية عنه (بمخالفها يقينا) بان
كان الحديث نصا فى معناه غير محتمل
لما عمله (جرح) للمروى لانه محمول على
وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته
اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته
ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف
ما روى قبل روايته يحمل على ترك
ذلك العمل بالوقوف على الحديث
احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه
(مجهول التاريخ) اى لم يعلم انه قبل
الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا
لان حجية الحديث لا تسقط بالشبهة
(والامتناع عن العمل) بالحديث
(كالعمل بخلافه) وقد مر حكمه
(و) الطعن (اما من غيره) اى من غير
المروى عنه (فان كان) ذلك الغير
الطاعن (صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه
فجرح) اذ لو صح لما خفى عليه عادة
فيحمل على السياسة او عدم الوجوب
او الانتساخ مثاله قوله عليه السلام
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى
حكم زناء غير المحصن بغير المحصن وقوله
عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا
بهما وهم الائمة والحد مفوضة
اليهم حتى حلف عمر رضى الله عنه
حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان
لا ينفى ابدا وقال على رضى الله عنه كفى
بالنفى فتنة فعلم ان النفى من عمر كان
سياسة لا عملا بالحديث فلا بناء فيه
القول بالنسخ

او غيرهما وجب النظر علينا فى دليله فان اقتضى ذلك وجب المصير اليه وان
لم يقتض ذلك ولم نطلع على مأخذه وجب المصير الى ظاهر الخبر وان كان مجملا
او مشتركا وحمله الراوى على احد وجوهه فالاولى حمله على ما حمله الراوى لما مر
من ان الظاهر من حال النبى عليه السلام انه لا ينطق بلفظ مبهم خال عن القرينة
والراوى منه يشاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فتعيينه احد وجوهه رد
لباقى الوجوه ويصلح ترجيحا وان لم يكن حجة على الغير وتحقيقه ان الراوى اذا
عين بعض محتملات المشترك او المجمل من الحديث وحمله عليه فذلك التعيين منه
رد لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح بذلك التعيين لان الحجة هى الحديث وتأويله
لا يتغير ظاهره ولما كان اللفظ محتملا للمعانى والوجوه لغة لم يكن تأويله مبطلا
لذلك الاحتمال ولا يكون تأويله حجة على غيره ايضا كاجتهاده فوجب فيه
التأمل فان اتضح له وجه يوافق تأويل الراوى وجب على ذلك المجتهد اتباعه
والا عمل بما اتضح له من الدليل مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال وقد اول ابن عمر بالابدان وحمله عليه وقد
حمل اصحابنا على التفرق بالاقوال لان فى الحديث اشارة الى ان المراد التفرق
بالاقوال لانهما متبايعان حقيقة حالة مباشرة العقد واما قبلها وما بعدها فاطلاق
المتبايعين مجاز بطريق الاول او الكون والحمل على الحقيقة اولى (قوله اى بعد
الرواية عنه) هكذا وقع فى اكثر النسخ المقروءة علينا والاولى ترك كلمة عنه على
ما وقع فى البزدوى لان المقصود بيان حكم عمل المروى عنه اى الراوى بعد روايته
لا حكم عمله بعد رواية السامع عنه (قوله اذ لو كان خلافه باطلا) بان خالفه لقلة
المبالاة بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت روايته مطلقا لانه ظهر انه
لم يكن عدلا او كونه مغفلا وكلاهما مانع من قبوله فان قيل صار بالخلاف فى الباطل
فاسقا مقصرا فلا يقدح فى قبول ما روى قبله كما لو مات او جن قلنا ان الحديث
قد بلغ الينا بعد ثبوت فسقه اذ لا بد فى الرواية عنه من الاسناد اليه فاذا لم يحترز
ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون فان الحياة والعقل كانا ثابتين
قطعا فلا يظهر بهما عدمهما (قوله احسانا للظن به) اى بالراوى (قوله
والطعن اما من غيره) اعلم ان الطعن الذى يلحق الحديث من قبل غير راويه ينقسم
بالقسمة الاولية الى قسمين ما يكون من قبل اصحاب رسول الله وما يكون من قبل
ائمة الحديث وينقسم كل واحد منهما الى قسمين اما الاول فينقسم الى ما يكون
الحديث الذى طعن فيه من جنس ما لا يحتمل الخفاء على الطاعن والى ما يحتمله

واما الثاني فينقسم ايضا الى قسمين الى مايكون الطعن مبهما لاتفسير له والى مايكون مفسرا بسبب الجرح ومايكون مفسرا ينقسم الى قسمين الى مايكون ذلك مجتهدا في كونه جرحا والى مايكون متفقا عليه والمتفق عليه ينقسم الى مايكون الطاعن به موصوفا بالاتقان والنصيحة والى مايكون موصوفا بالعصبية والعداوة مثال الاول وهو ماالحقه الطعن من قبل الصحابة قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي فجعل النفي الى مدة السفر من تمام الحد زنا غير المحصن وتمسك بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وجعل جلد مائة من تمام حد المحصن قلنا ان الخلفاء لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لاينفي ابدا وقال علي كفى بالنفي فتنة فعلم ان النفي الواقع من عمر لم يكن حدا عملا بالحديث اذ لو كان حدا لما حلف على عدمه واللازم باطل لوجود الحلف منه فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الحد لايترك بالارتداد لانه حق الله تعالى فعلم ان ذلك كان سياسة منه لمصلحة وهو مفوض الى رأي الامام كالنفي رسول الله هيت المخنث من المدينة ومعلوم ان المخنث لايوجب النفي حدا بالاجماع واذا كان النفي سياسة لاحدا عملا بالحديث يحمل الحديث على النسخ او على الضعف (قوله ولما امتنع عمر الخ) اعلم ان الامام اذا فتح بلدة عنوة كان له ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم بين الغانمين وله ان يدعهم احرارا ويضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم بالخراج وقال الشافعي له ذلك في الرقاب دون الاراضي لانه عليه السلام قسم خيبر بين الغانمين حين فتحها وكذلك فعل في كل بلدة فتحها عنوة وقلنا ان عمر لما فتح سواد العراق عنوة من عليهم برقابهم واراضيهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله خيبر وغيرها فعرفنا ان ذلك لم يكن حتما من النبي عليه السلام على وجه لايجوز غيره والالما امتنع عمر رضي الله عنه (قوله كحديث زيد بن خالد الجهني) روى ان النبي عليه السلام قال الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعا اي قهقه في صلاته وقد خفي ذلك على ابي موسى الاشعري وعمل بخلافه (قوله وان كان الطاعن من ائمة الحديث) اعلم ان الطعن من ائمة الحديث لايخلو من ان يكون مبهما او مفسرا فان كان مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث اوليس بثقة او ليس بعدل او مجروح من غير ان يذكر سبب الطعن فهذا النوع من الطعن لايصلح

ولما امتنع عمر رضي الله عنه عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان قسمة خيبر لم تكن حتما فيتخير الامام في الاراضي بين الخراج والقسمة (وان احتمل الخفاء فلا) اي فلايكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني في الوضوء بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري (وان كان) الطاعن (من ائمة الحديث فمجمله) اي مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او متروك او راويه غير عدل (لايقبل) لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لاسيما في القرون الثلاثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لايقبل في الشهادة وهي اضعف ففيها اولى (ومفسره بما اتفق على كونه جرحا شرعا والطاعن ناصح) لامتعصب (جرح والا فلا) فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا شرعا بل مجتهد فيه لايكون جرحا كالطعن بالاستكثار من غير فروع الفقه في حق ابي يوسف لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان الطاعن متهما بالعصبية كطعن الملحدين في اهل السنة لايسمع البحث (السادس في محل الخبر) اي الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام اولم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لاتثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين (وهو) اي محل الخبر

والثانى اما فيه الزام محض اولا الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلاة والزكاة والحج ونحو ذلك اولا كالوضوء والاضحية اوغالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات اوعلى المؤونة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالعشر (تثبت بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشرائط (فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها) اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرائط (وان قبل) خبرهما (فى الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالتحرى) اى بشرط انضمام التحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث (ولا) يقبل (خبر الصبى والمعتوه والكافر مطلقا) اى فى الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) فى قبول خبر الواحد (فى العقوبات) روى عن ابى يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد

جرحا عند الجمهور من الفقهاء لان العدالة ثابتة ظاهرا لكل مسلم باعتبار عقله ودينه خصوصا فى القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالطعن المبهم ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل فى الشهادة فكذا فى الرواية وان كان الجرح مفسرا فلا يخلو اما ان يفسره بشئ لا يوجب الجرح او يوجب الجرح فالاولى لا يصلح جرحا بالاتفاق والثانى لا يخلو اما ان يكون الجرح بذلك السبب متفقا عليه او مختلفا فيه وعلى التقديرين لا يخلو اما ان يكون من متعصب فى المذهب او فى الدين اوناصح فيهما فهذه اقسام لا يصلح الجرح منها الا ما هو مفسر بما يصلح للجرح اتفاقا من غير تعصب (قوله سواء كان خبرا عن النبى عليه السلام) اشارة الى ان المراد بيان محل مطلق الخبر لا محل خبر النبى عليه السلام فقط (قوله اولا) اى اولا مقصودة (قوله كما خلا كفارة الفطر) من كفارة الظهار والقتل واليمين فان الغالب فيها العبادة واما كفارة الفطر فالغالب فيها العقوبة (قوله بالشرائط السابقة) من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم مخالفة الكتاب والسنة ولا يشترط العدد عند الجمهور وشرط بعضهم العدد ايضا حتى لا يقبل فيها اى فى العبادات المذكورة الا رواية عدلين قلنا ان الاصل فى قبول خبر الواحد اجماع الصحابة فلا يعتبر مخالفة احد فى مقابلة اجماعهم ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لانتفاء الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد اذا وجد الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير فى انتفاء تهمة الكذب واشتراطه فى الشهادة غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره (قوله فلا يقبل خبر الفاسق آه) وقد ذكرنا تفصيله بنص فى الانقطاع الباطن بنقصان فى الناقل (قوله فاوجبنا انضمام التحرى به) اى لعدم كون فسقهما مهدرا بالكلية اوجبنا انضمام التحرى جبرا لنقصان الفسق (قوله واختاره الجصاص) وهو مذهب الجمهور ايضا واستدل الشارح عليه بوجهين احدهما الحاق خبر الواحد فى باب الحدود والعقوبات بالبينة بطريق الدلالة فان الاجماع منعقد على قبول البينة فى الحدود وانها خبر الواحد وان كان من شهد بها اربعة كما فى حد الزنا لعدم بلوغها حد الشهرة والتواتر فالحق بها ثبوتها بحديث يرويه الواحد بطريق الدلالة لاستوائهما فى افادة الظن فان البينة لا تفيد اليقين قطعا لكونها خبر واحد بل انما شرعت لترجيح جانب الصدق والثانى بدلالة النص الذى ورد فى زنا ماعز فان حد الزنا ثبت فى غير ماعز بدلالة هذا النص مع ان فيه شبهة وقد يستدل عليه

وبدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجم في حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخي انه لايقبل لتمكن الشبهة في الدلائل والعقوبات تندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعي كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة (واما حقوق العباد) وهي باقسامها الثلاثة تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة (فما فيه الزام محض) كالبيع والاجارة ونحوهما (يشترط فيه الولاية) فلا يقبل شهادة الصبي والعبد (ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفا لايشترط كشهادة القابلة (وبشرائط الرواية) التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (ومالا الزام فيه اصلا) كالوكالات والرسالات في الهدايا والودائع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد و(لايشترط فيه الا التمييز) فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لاينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة

بما اوجب ابو يوسف حد الزنا باللواطة بدلالة نص الزنا مع ان مواضع الشبهة مخصوصة عنه والعام المخصوص دليل فيه شبهة والدلالة الظني ظني ايضا فاذا جوز اثباته به فبالخبر الواحد اولى اذا لقياس يعارض العام المخصوص دون الخبر الواحد ويستدل ايضا بان الحدود شرع عملي من الشرائع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع واحتمال مجرد الشبهة مع صحة الخبر غير معتبر في سقوط الحد اذ لو كان ذلك الاحتمال شبهة لكان احتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه على ما شهد به شبهة ايضا والذي ظهر من كلام الشارح انه اختار مذهب المتأخرين حيث استدل عليه بان الدلائل الدالة على قبوله لا يخلو عن شبهة والعقوبات تندرئ بالشبهة ثم اجاب عن دليل الجمهور وسكت عليه وحاصل جوابه عن الوجه الاول ان الحدود انما تثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس اذ القياس ان لا تثبت به ايضا لما فيه من الشبهة والظن فلا يصلح مقيسا عليه ثبوتها بخبر الواحد والجواب عنه انهم لم يلحقوا ثبوتها بخبر الواحد بثبوتها بالبينة بطريق القياس حتى يقال انه لم يصلح مقيسا عليه بل بطريق دلالة الاجماع المنعقد على ثبوتها بالبينة وحاصل جوابه عن الوجه الثاني ان الثابت بدلالة النص قطعي فيثبت به الحدود بخلاف خبر الواحد فانه ظني فلا يثبت به الحدود والجواب عنه ان الثابت بدلالة نص قطعي قطعي ايضا واما الثابت بدلالة نص فيه شبهة فليس بقطعي ايضا كما في النص الوارد في رجم ماعز فانه ظني لكونه خبر واحد فكذا دلالته والجواب عن قولهم والعقوبات تندرئ بالشبهات ان مثل الشبهة المتمكنة في الدلائل موجودة ايضا في البينة لاحتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه ولكن لقائل ان يقول ان الشهادة حجة للاظهار عند القاضي لا لايجاب الحد ابتداء لان وجوب الحد ثابت باية السرقة والزنا والقذف ولكن ما ظهر عند القاضي الا بالشهادة بخلاف خبر الواحد فان الكلام ههنا في ثبوت الحدود به ابتداء في حق من لم يثبت الحد في حقه بالكتاب والخبر المتواتر والمشهور لا في اظهارها به عند القاضي فظهر الفرق بين خبر الواحد والشهادة من هذا الوجه قلت هذا منقوض بحد الشرب لانه لم يثبت بقطعي من الاية والمتواتر والمشهور من الحديث بل يثبت ابتداء عند القاضي بالشهادة وهذا يكفي في عدم الفرق بينهما (قوله ونحوهما) كالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين بان تزوج امرأة فاخبره عدل واحد انها اخته من الرضاع وكالحرية في ملك اليمين بان اخبر عدل بانها حرة الاصل فان هذه الاخبار من قبيل ما فيه الزام محض ولا يقبل فيه خبر واحد وان كان عدلا

فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن (وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل و حجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرائع على المسلم الذى لم يهاجر (يشترط فيه) بعدوجودسائر الشرائط (اما العدد او العدالة عنده) اى عند ابى حنيفة رحمه الله (ان كان المخبر فضوليا و الا) اى وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا (فلا) يشترط العدد اوالعدالة بل يقبل خبرالواحد غيرالعدل وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين (وقالاهو) اى القسم الثالث الذى فيه الزام من وجه دون وجه (كالثانى) من الاقسام الثلاثة وهو مالا الزام فيه اصلالان الثالث ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة قلنا فيه الفضاء شبه الالزام البحث (التابع فى نفس الخبر)

بل يشترط فيه العدد والعدالة واعلم ان فى ثبوت الرضاع بخبرالواحد خلاف مالك وفرقا عند اصحابنا بين الرضاع الطارئ والرضاع المقارن للعقد وقد ذكرناه فى شرحنا على الملتقى فارجع عليه (قوله بهلال الفطر) لانهم ينتفعون بالفطر فيكون حقا لهم والشهادة تلزمهم الكف عن الصوم فيكون بمافيه الزام محض فشرط العدد بخلاف هلال رمضان فانه محض حق الله تعالى فثبت بخبرالواحد (قوله لان العمل بالاصل ممكن) وذلك لان الاصل فى الماء الطهارة فيمكن العمل به فلم تكن الضرورة لخبر الفاسق لازمة الا ان خبره لم يهدر بالكلية بل قبل ولعدم اهدار فسقه قلنا يجب ضم التحرى ترجيحا لطرف قول الفاسق على الاصل حتى ان الفاسق لو اخبر بنجاسة الماء و كان فى تحريه كذلك يترك الاصل ويعمل بخبر الفاسق و لو كان فى تحريه طهارته عملنا بالاصل (قوله كعزل الوكيل آه) فان فيه الزام الكف عن التصرف فيما وكل واذن فيه و باعتبار كونه تصرفا فى خالص حقه ليس فيه الزام (قوله عملا بالشبهين) فان كونهما مما فيه الزام يقتضى اشتراط العدد والعدالة معا وكونهما لا الزام فيه يقتضى عدم اشتراطهما معا فاشترطنا احدهما دون الآخر عملا بالدليلين (قوله فى نفس الخبر) لابد اولا من بيان تحديده على ماشرعه قوله فى نفس الخبر ثم بيان تنويعه الى انواع واعلم انهم اختلفوا فى تحديده قيل لايحد لتعسره على ماقالوا فى تحديد العلم وقيل لانه ضرورى واختاره صاحب المفتاح واستدلوا على ضروريته بوجهين احدهما ان كل احديعلم انه موجود وهذا خبرخاص واذا كان الخبر المقيد ضروريا فالخبر المطلق كذلك ضرورى لانه جزء من المقيد وجزء الضرورى ضرورى فان قيل الاستدلال على كونه ضروريا ينافى كونه ضروريا لان الضرورى لايقبل الاستدلال قلنا كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال والذى لايقبل الاستدلال هو نفس الحصول الذى هو معروض الضرورة فانه يمتنع ان يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال لتنافيهما حاصله انه يجوز ان يكون الشئ ضروريا و طريق العلم بضروريته كسبية و ثانيهما التفرقة بين الخبر والانشاء بالضرورة من غير حاجة الى الاستدلال وهذه التفرقة لاتكون الابعد معرفتهما فيكون تصورهما بديهيا لان السابق على البديهى بديهى البتة واجيب عن الاول بانه لايلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل الشئ ولايتصور ذلك الشئ وقد يتصور الشئ قبل حصوله ثم يحصل فتغايرا واذا تغايرا فنقول المعلوم ضرورة فى ذلك الخبر الخاص هو نسبة الوجود الى ذاته اثباتا

وهو غير تصور النسبة التى هى ماهية الخبر فى الحقيقة فلا يلزم ان تكون ماهية
الخبر ضرورية حاصله ان الضرورى هو حصول الخبر دون تصوره والنزاع
فى تصوره دون حصوله وعن الثانى بان التميز بالضرورة هو حصول النسبة
الخبرية والانشائية لا تصورها ويلزمه كون الحصول ضروريا لا التصور والنزاع
فيه والاكثر على انه يحد ثم اختلفوا فى التحديد اقول عرفه الجمهور بانه هو الكلام
المحتمل للصدق والكذب وارادوا بالكلام المركب التام المتناول للخبر والانشاء
وباحتمال الصدق والكذب ان ذلك الكلام اذا لم يلاحظ معه خصوصية
المتكلم ولا خصوصية الخبر بل نظر الى محصل مفهومه وهو ان المحكوم عليه هو
المحكوم به او ليس اياه كان صالحا للاتصاف بكل منهما بدلا عن الآخر على
السواء فيتناول خبر الله وخبر الرسول وغيرهما مما لا يحتمل الكذب قطعا وخبر
الكاذب مما لا يحتمل الصدق اصلا واورد عليه بان الصدق هو الخبر المطابق
للواقع والكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع فتعريف الخبر بهما دور ودفع بان
الصدق والكذب بديهيان فلا يعرفان حتى يلزم الدور فى تعريف الخبر بهما ولو سلم
انهما كسبيان لكن الصدق عبارة عما تطابق نسبته النفسية لنسبته الخارجية
فلا دور لعدم اخذ الخبر فى تعريف الصدق والكذب وقد يدفع ايضا بان المأخوذ
فى تعريف الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفتا الخبر اعنى مطابقته
للواقع وعدم مطابقته له وما اخذ فى تعريفه الخبر هو الصدق والكذب الذى هو
صفة المتكلم فلا دور ايضا وقيل هو الكلام المحتمل للتصديق والتكذيب ولا يخفى
عليك ان هذا القائل ما زاد على تعريف الجمهور الا توسيع دائرة الدور لان
التصديق هو الاخبار عن كون المتكلم صادقا والتكذيب عكسه فيتوقف
معرفته على الصادق والصادق على الصدق والصدق على الخبر وفيه الدور
بتوقف الشئ على نفسه بثلاث مراتب والجواب الجواب وعرفه ابو الحسين
واتباعه بانه هو الكلام المفيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا او نفيا وارادوا
بالكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة على ما صرحوا به واخرجوا عن
الكلام بتعريف الحرف الواحد وما انتظم من الحروف المتخيلة او المكتوبة
وما انتظم من المسموعة التى لا تتميز وقالوا هذا هو الكلام الذى سمى به الشخص
متكلما فى اللغة واورد عليهم بنحو قم بانه كلام ولا يتناوله التعريف المذكور
للكلام واجابوا عنه بانه مركب من الحروف المسموعة المتميزة تقديرا وبهمزة
الاستفهام ايضا واجابوا عنه بالتزام انها ليست بكلام واخرجوا عن تعريف الخبر

بقيد المفيد اضافة امر الى امر الالفاظ المفردة وبقيد النفي والاثبات المركبات الناقصة كالاضافية والتوصيفية والمركبات التامة الانشائية بالقياس الى معانيها الحقيقية وبقيد بنفسه المركبات الانشائية من حيث افادتها للوازمها الخبرية كافادة قم مثلا معنى اطلب منك القيام واورد عليهم بلزوم كون نحو الغلام الذى لزيد اوليس لزيد خبرا لانه كلام منتظم من الحروف المسموعة المتميزة ومفيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتا اونفيا لانهما تفيد ان اضافة غلام الى زيد اثباتا فى الاول ونفيا فى الثانى مع انهما ليسا بخبر بل وصف لعدم احتمالهما الصدق والكذب وهو من لوازم الخبر شامل لجميع افراده . واجيب بان المراد بالاثبات والنفى فى التعريف هو الحكم بوقوع النسبة اولا وقوعها اعنى ايقاعها اوانتزاعها وليس فى شئ من المثالين ايقاع ولا انتزاع صادر عن المتكلم بل فيهما اشارة الى حكم معقول وعرفه عبد القاهر بانه القول المقتضى تصريحه نسبة معلوم الى معلوم بالنفى والاثبات وهو قريب لتعريف ابى الحسين لان المراد بالمقتضى هو المفيد وتصريحه بنفسه وبالنسبة الاضافة وبالمعلوم الامر مضموما اليه صفة المعلومية واورد عليه بانه يقتضى ان لايكون قولنا ما لا يعلم بوجه من الوجوه لايثبت ولاينفى خبرا لامتناع ان يقال ما لم يعلم بوجه من الوجوه معلوم فخرج بقوله معلوم الى معلوم مع انه خبر واجيب عنه بان مالم يعلم بوجه من الوجوه اعنى المجهول المطلق له ذات وصفة فتلك الصفة اعنى مفهوم اللامعلومية معلومة لنا بلا اشتباه كما ان مفهوم المعلوم كذلك وتلك الذات المتصفة باللامعلومية اذا توجه العقل اليها بهذه الصفة كما فى قولك مالايعلم بوجه من الوجوه صارت معلومة بهذا الاعتبار وصالحة لان يحكم عليها بانها متصفة بامتناع الحكم من حيث اتصافها بهذه الصفة فمعلوميتها باعتبار التوجه اليها بهذه الصفة كافية فى اندراجها تحت المعلوم ودخول ذلك القول فى حد الخبر وصحة الحكم عليها بانها لاتثبت ولا تنفى اى لايحكم عليها اصلا سوى هذا الحكم (قوله وهو انواع اربعة) شروع فى تقسيمه وله تقسيمات باعتبارات مختلفة فباعتبار ناقله ينقسم الى متواتر ومشهور وآحاد على ماتقدم وباعتبار حكمه الذى اشتمل عليه ينقسم الى صادق وكاذب والمراد بالحكم ههنا هو الذى يفعله المخبر فى خبره اعنى ايقاع النسبة اوانتزاعها لانه الموصوف بالاحتمال بالصدق او الكذب على ماصرح به السيد الشريف فى اول شرح المفتاح لا الحكم بمعنى وقوع النسبة اولا وقوعها على مازعمه التفتازانى ثم لاواسطة بينهما عند الجمهور لان الحكم

(وهو) انواع (اربعة) الاول (ماعلم صدقه كخبر الرسل عليهم السلام) فان الدليل القاطع دل على عصمتهم من الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والامتثال به قال الله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه الآية (و) الثانى (ماعلم كذبه كدعوى فرعون الربوبية) وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان

بالمعنى المذكور ان وافق الخارج فهو صدق والافكذب وقال الجاحظ
ينقسم الى صادق وكاذب والى ثالث ليس اياهما لان الخبر اما ان يكون مطابقا
للواقع اولا فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا والثاني اما
ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة اولا وان لم يكن مطابقا فاما ان يكون معه
اعتقادا للامطابقة اولا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا فصار ستة
اقسام الاول منها وهو المطابق للواقع والاعتقاد صدق والرابع وهو غير المطابق
المع اعتقاد عدم المطابقة كذب والاربعة الباقية واسطة بينهما والامثلة ظاهرة
واحتج بقوله تعالى أفترى على الله كذبا ام به جنة ووجهه ان النبي عليه السلام
لما اخبر عن نبوته حصر الكفار اخباره ذلك بطريق منع الخلو في الافتراء واخبار
من به جنة والافتراء هو الكذب والاخبار حالة الجنون ليس بكذب لانهم اوقعوه
قسيماله ولاصدق فيه لانهم لم يعتقدوا صدقه واجيب عنه بان الاعتبار لاعتقاد
المخبر لالاعتقاد السامع وبان المعنى أفترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون
لاافتراء له قصد اولم يقصد المجنون حاصله ان الترديد بين الكذب وغير الخبر لان
مؤداه أفترى ام لم يفتر بل هو مجنون فكان معناه اخباره اما كذب اوليس
بخبر لجنونه وقيل ان الخبر منحصر في الصدق والكذب لكن لاعلى الوجه الذى
اعتبره الجمهور وتقريره ان الخبر اما ان يكون مطابقا ومعتقدا للمخبر اولا فان طابق
واعتقد كان صدقا وان لم يكن كذلك سواء كان انتفاؤه بانتفاء المطابقة او الاعتقاد
او كلاهما كان كاذبا والصدق بهذا التفسير عين الصدق على تفسير الجاحظ
واما الكذب بهذا التفسير فهو اعم من الكذب بتفسير الجاحظ واحتجوا بقوله
تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله
يشهد ان المنافقين لكاذبون حيث كذب الله تعالى المنافقين في اخبارهم عن
رسالة محمد عليه السلام وان طابق الواقع حيث لم يكن معتقدا لهم فدل على
اعتبار اعتقاد المطابقة واجيب بان المتقدم على تكذيبه تعالى اياهم بقوله ان
المنافقين لكاذبون خبران احدهما قوله نشهد والآخر قوله انك لرسول الله
والتكذيب متوجه الى الاول لان شهادتهم وان طابقت الواقع لكنهم لم يعتقدوا
المطابقة فكانت خبرا كذبا وبهذا تم تقرير لمذهب الخصم لان مذهبه ان صدق
الخبر انما يكون بمطابقة الواقع وان يكون معتقد المخبر واذا انتفى احدهما او كلاهما
كان كذبا وباعتبار علمنا بالصدق والكذب ينقسم الى انواع اربعة لان الخبر
اما معلوم صدقه كخبر الله وخبر الرسول فانه من حيث الاضافة الى الصادق

صادق قطعا والا لبطل دلالة المعجزة على صدقهم لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان دلالة المعجزة قطعية وتخلف المدلول عن الدلالات القطعية ممتنع لكن المراد بالقطعية ههنا اعم من القطعية العقلية التي يمتنع التخلف عنها عقلا على ما ذهب اليه الاشاعرة فانهم قالوا دلالة المعجزة عقلية يمتنع التخلف عنها عقلا وان لم نعلم وجه دلالتها بعينها ولهذا قالوا ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لله تعالى لكونه ممتنعا ومن القطعية العادية التي يمتنع التخلف عنها عادة على ما ذهب اكثر الماتريدية وكذا خبر المتواتر معلوم صدقه بالاضافة الى مخبره ثم صدق هذا النوع من الخبر اما ضروري او نظري والضروري اما ضروري بنفس الخبر بان افاد بنفسه العلم الضروري بمضمونه وهو المتواتر واما ضروري بغيره بان استفيد العلم الضروري بمضمونه من غير الخبر اي بكونه موافقا للضروري بان يكون متعلقه معلوما لكل واحد من غير كسب وتكرر نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر الله وخبر الرسول وخبر اهل الاجماع فان كل واحد منها علم صدقه قطعا بالنظر والاستدلال والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات نظري ايضا نحو العالم حادث وحكم هذا القسم ان يعتقد بصدقه ويمتثل بامره واما معلوم كذبه كدعوى فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد بطلانه والاشتغال برده واما محتمل للصدق والكذب بلا رجحان كخبر الفاسق وحكمه التوقف فيه حتى يتبين لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية واما راجح صدقه كخبر العدل المستجمع للشرائط المذكورة للرواية ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم لا ينافي كون الخبر في نفسه مع قطع النظر عما اضيف اليه محتملا للصدق والكذب (قوله فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب بناه) يعني اضافته الى الفاسق لا تخرج الخبر عن وضعه الاصلي اعني احتماله الصدق والكذب كما اخرجته اضافته عن وضعه الاصلي في الاقسام الثلاثة الباقية (قوله لانه مدلوله الاصلي) واعلم ان الجملة الخبرية كزيد قائم او ليس بقائم مثلا مشتملة على حكم ايجابي او سلبي مفعول للمخبر في خبره هذا ويعبر عن هذا الحكم بالنسبة التامة الذهنية اعني الايقاع او الانتزاع وهذه النسبة الذهنية ان طابقت النسبة التي بين زيد والقيام في الخارج في الكيفية بان تكونا ثبوتيتين معا او سلبيتين معا كان الخبر صادقا وان لم تطابقها بان كانت الذهنية ثبوتية والنسبة الخارجية سلبية او بالعكس كان الخبر كاذبا وتحقيقه ان الجملة الخبرية تدل على نسبة تامة ذهنية مشعرة بحصول نسبة اخرى في الواقع موافقة

(و) الثالث (ما يحتملهما) اي الصدق والكذب (بلا رجحان) لاحدهما على الآخر لانتفاء المرجح (كخبر الفاسق) فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه اونقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلي ويحتمل الكذب احتمالا يساويه لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر (وحكمه التوقف فيه) لاستواء جانبيه كيف وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية

(و) الرابع (ما يترجح صدقه) على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق وحكمة العمل به لا من اعتقاد حقيقته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع (وله) اى ولهذا النوع (اطراف) ثلاثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف الاول (طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث) فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك والاول) وهو ان تقرأ على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافا للمحدثين) فانهم قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا من السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الا منه (والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معرف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان ابن فلان الى فلان ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة فكأن يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي عليه السلام مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما واما الثاني فلان الخلفاء والملوك

---

للاولى في الكيفية وهذه النسبة الاخرى المشعر بها مدلولة للخبر ايضا لكنها بتوسط الاولى والمقصودة بالافادة في الكلام هي النسبة الاخرى فان كانت هذه النسبة الاخرى حاصلة كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن ثمة قيل ان صدق الخبر هو ثبوت مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله عنه فان قيل فهل يجوز تخلف مدلول الكلام عنه قلنا نعم ولا استحالة فيه لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهنية وضعية لا عقلية ودلالة النسبة الذهنية على حصول النسبة الاخرى بطريق الاشعار بلا استلزام عقلي ومن المعلوم ان تخلف الجملة الخبرية عن مدلولها بلا واسطة جائز لكون دلالتها عليه وضعية لا عقلية فجواز تخلف مدلولها بالواسطة عنها اولى وهذا معنى ما قاله الشارح ان مدلوله الاصلي هو الصدق واما الكذب احتمال عقلي لكنه يساوي مدلوله الاصلي في الاحتمال لفسق المخبر (قوله السماع ا.) واعلم ان وجوه الاخذ للحديث وتحمله عن الشيوخ ثمانية الاول وهو اعلاها عند المحدثين السماع من لفظ الشيخ بان قرأ الشيخ الحديث عليك اكثر من كتابه او من حفظه باملاء او غير املاء وسمعته فتقول في حالة الاداء لما سمعته حدثنا فلان او اخبرنا او انبأنا او سمعت فلانا يقول كذا والثاني القراءة على الشيخ ويسميها اكثر المحدثين العرض لان القارئ يعرض على الشيخ ذلك المقروء وسواء قرأت بنفسك على الشيخ من حفظك او من كتابك او سمعت بقراءة غيرك على الشيخ ومنع ابو عاصم هذا الوجه وليس بمعتد به لانه خلاف الاجماع على جوازه واختلفوا في ان هذا الوجه هل يساوي الاول او هو دونه او فوقه على ثلاثة اقوال فذهب مالك واصحابه ومعظم اهل الحجاز والكوفة الى التسوية بينهما وحكي عن الشافعي ايضا وذهب ابو حنيفة واصحابه واكثر الفقهاء الى ترجيح الثاني اي القراءة على الشيخ على قراءة الشيخ على التلميذ لان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة ولان فيه المحافظة من الطرفين بخلاف القسم الاول لان المحافظة فيه من طرف الشيخ فقط وذهب اكثر اهل المشرق الى ترجيح الاول على الثاني قيل وهو الصحيح مستدل بان ذلك طريق الرسول عليه السلام واجاب عنه رحمه الله بان ذلك كان احق منه عليه السلام لكونه مأمونا من السهو بخلاف غيره والكلام فيه (قوله فتقول أهو كما قرأته فيقول نعم) اشارة الى ان هذا الوجه من العزيمة يقال له العرض على ما عرفت لكن هذا القول من التلميذ ليس بلازم على الصحيح عند جمهور الفقهاء والمحدثين وانما شرطه بعض الظاهرية وبه عمل جماعة من اهل المشرق والصحيح انه ليس بشرط بل اذا قرأ على الشيخ وسكت الشيخ على

قُلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر (ورخصته) اى رخصة السماع بان لا يكون فيه اسماع (الاجازة) وهى ان يقول المحدث



لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان و بين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك مسموعاتى (والمناولة) وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبر بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة (والمجازله ان علمه) اى ما فى الكتاب (صحت) الاجازة (والا فلا) تصح (قيل فيه) اى فى عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجازله ما فى الكتاب (خلاف لابى يوسف كما له) خلاف (فى الكتاب الحكمى) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندى ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد فى كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة الامانة قبل العلم (و) الطرف الثانى (طرف الضبط وعزيمته الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى) وقت (الاداء) وهو مذهب ابى حنيفة رحمه الله فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته (ورخصته الكتابة فان نظر) فى الكتاب (وتذكر) الحادثة (فحجة) سواء خطه هو او رجل

ذلك ولم ينكره مع اصغائه وفهمه ولم يقر بقوله نعم وما اشبه ذلك فالاخذ صحيح عند الجمهور على ما صرح به العراقى وغيره والثالث من اقسام الاخذ الاجازة وهى دون الاولين بالاتفاق وهى تسعة اقسام على ما سنبينه والرابع المناولة وهى على نوعين على ما سيأتى والخامس المكاتبة والسادس اعلام الشيخ للطالب ان هذا الحديث او الكتاب سماعه من فلان من غير ان يأذن له فى روايته عنه والسابع الوصية بالكتب والثامن الوجادة بكسر الواو وعلى ما فصل فى محله (قوله ويذكر اسناده) اى يذكر المحدث اسناده للرسول (قوله الاجازة) وهى تسعة انواع الاول اجازة معين لمعين كالكتاب الفلانى او ما اشتملت عليه فهرستى الثانى ان يعين الشخص المجازله دون الكتاب المجاز كاجزت لك جميع مسموعاتى الثالث ان يعم المجازله كاجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زمانى الرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول فالاول كاجزت لجماعة من الناس بالمشيئة السادس الاجازة للمعدوم السابع لمن ليس باهل حين الاجازة للاداء والاخذ عنه الثامن اجازة ما سيحمله المجيز ثم لم يسمعه قبل ذلك ولم يحمله ليرويه المجازله بعد ان يحمله المجيز التاسع اجازة المجاز كاجزت لك مجازاتى وتفصيل كل قسم فى كتب اصول الحديث فالشارح رحمه الله ذكر القسمين الاولين وترك الباقى روما للاختصار (قوله والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها) يعنى المناولة على نوعين الاول المناولة المقرونة بالاجازة تأكيدا لها ولهذا النوع صور على ما فى محله والثانى هى المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ويقول هذا من حديثى او من سماعاتى ولا يقول له اروه عنى ولا اجزت لك روايته ونحو ذلك وقد اختلفوا فيها فحكى الخطيب عن فرقة انهم صححوها واجازوا الرواية بها وردها طائفة وقالوا انها اجازة مختلفة لا تجوز الرواية بها قال النووى لا تجوز الرواية بها على الصحيح الذى قاله الفقهاء واصحاب الاصول (قوله والمجازله ان علمه) قال ابن الصلاح انما تستحسن الاجازة اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجازله من اهل العلم لانها توسع وترخيص يتأهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها قال وبالغ بعضهم فى ذلك فجعله شرطا لصحة الاجازة وحكى ذلك عن مالك قال عبد البر وهو الصحيح ولهذا قال رحمه الله ان علمه صحت والا فلا واشار لضعف القول بخلافه بقيل ثم نقل الاتفاق عن شمس الائمة على القول الاول (قوله ان كان فى يده) قيد للسجل على ما يدل عليه ما ذكر فى الشرح من الوجهين لكن قوله والا اى وان لم يكن فى يده فلا يقبل فى السجل بل يقبل فى الحديث يقتضى كونه قيدا للكل من الحديث والسجل وقد

معروف اومجهول وهذا القسم من الكتاب الآن عزيمة وان كان فى اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن متذكرا (فلا) يكون حجة عند ابى حنيفة اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولا قاض يجد فى خريطته سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه فى الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف) الكتاب (يقبل فى الحديث والسجل ان كان فى يده) للامن من التزوير سواء كان بخطه او بخط رجل معروف اما فى الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما فى السجل فلان القاضى لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة فلما كان فى يده امن من التزوير فيقبل (والا) اى وان لم يكن فى يده (فلا يقبل فى السجل) ولا يحل العمل به لان التزوير فيه غالب (ولا فى صك فى يد الخصم) لغلبة التزوير فيه ايضا حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل (بل) يقبل (فى الحديث اذا عرف) اى اذا كان خطا معروفا مأمونا من التبديل والغلط فى غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره (ومحمد) وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه (قبله فى صك معلوم) اى جوز العمل به وان لم يكن فى يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة للامر على الناس (و) الطرف الثالث (طرف الاداء وعزيمته النقل) اى نقل المسموع (باللفظ) من غير تغير فيه (ورخصته النقل بالمعنى) وهو ان يؤدى بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه

---

يجاب عنه بمنع الاقتضاء وجعله قيدا للسجل ويعرف قبول الحديث اذا كان فى يده بطريق الاولى (قوله الى غير فقيه) اى ينقل اليه (قوله اداء كما سمع) اى اداء المعنى كما سمع لفظه وفهمه منه نظيره ان الشاهد والمترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ولا نقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر (قوله كقوله عليه السلام الخراج بالضمان) ومنه قالوا ان منافع المغصوب من العبد والجوارى والحيوان والدور لا تضمن بل هى للغاصب بسبب وجوب الضمان عليه لو هلك العين المغصوبة عنده يعنى ان قبض الغاصب العين المغصوبة قبض ضمان فيملك خراجه اى غلته ومنافعه وكذا قالوا لو اشترى عبدا مثلا ثم اطلع على عيبه بعد زمان ورده بعينه على بائعه فنافعه للمشترى لانه لو هلك عنده يلزمه ضمان قيمته فيملك منافعه بسبب وجوب الضمان عليه (قوله لا ضرر ولا ضرار) اى لا يضر الرجل اخاه ابتداء ولا جزاء لان الضرر بمعنى الضر وهو يكون من واحد والضرار من اثنين بمعنى المضارة وهو تضر من ضرك كذا فى المغرب (قوله بهذا النظم) الباء داخلة على المقصور وقوله خصصت بها على صيغة المجهول والباء فى بها داخلة على المقصور ايضا (قوله وكل) بالتنوين اى كل احد مكلف بما فى وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة دون اللفظ ولا يمكن درك معانى جوامع الكلم ينبغى ان لا يجب نقله فقال انه ان لم يقدر على درك المعانى فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما فى وسعه كذا فى الكشف (قوله فصل فى بيان حكم فعله عليه السلام) اى فى بيان الاقتداء بفعله عليه السلام اعلم ان الافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهى حتى لا يوصف بحسن ولا قبح لعدم صفة زائدة على ذاته يحسن بها ذلك الفعل او يقبح فليس من هذا الباب لعدم صلاحية الاقتداء ولهذا احترز عنه رحمه الله بذكر القصدى وماله صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن منها ينقسم الى واجب وفرض ومباح ومستحب والقبيح منها الى محظور ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير اى القبيح يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فالانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر عند عامة المسلمين ومن الصغائر عندنا خلافا لبعض الاشعرية ولم يعصموا من الزلات وهى ليست من هذا الباب لان عقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء فى افعاله والزلة لا تصلح للاقتداء اذ لا تخلو عن بيان مقرون بها اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى

عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم في النقل بعبارة اخرى لا يؤمن المزيادة والنقصان الجواب عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء



كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها فان الحديث في النقل بالمعنى انواع (فما فوق الظاهر) اى النص والمفسر والمحكم (يجوز) النقل بالمعنى (للعالم باللغة) فانه لسالم يشتبه معناها لايمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى (وفيه) اى في الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى (للفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن من الخلل (لا في جوامع الكلم) وهي ما كان لفظه وجيزا تحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج بالضمان وقوله عليه السلام لاضرر ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لايجوز لانه عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه قال اوتيت بجوامع الكلم اى خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه (ولا في اقسام الخفاء) اما في الخفي والمشكل فلان المراد منهما لايعرف الا بتأويل وتأويل الراوي ليس بحجة على غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف (مطلقا) اى سواء كان الناقل مجتهدا اولا (فصل في) بيان حكم (فعله عليه السلام القصدي) قيد به لان ما وقع لا عن قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لايصلح للاقتداء (سوى الزلة)

عليه السلام حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان جعل قتله من عمل الشيطان اما لانه قتله قبل الاذن له في القتل او لان موسى عليه السلام كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربي ولكنه كان زلة دون معصية لانه عليه السلام لم يقصد قتله فكان زلة وذلك لان الزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكن اتصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل وهي مأخوذة من قولهم زل الرجل زل في الطريق اذا لم يوجد القصد الى الوقوع بل الى الشئ في الطريق فموسى عليه السلام لم يقصد قتله بل ضربه بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم منها الانبياء فان قيل اذا لم يكن الفعل الحرام مقصودا في الزلة ينبغي ان لايستحق العقاب بها مع انه يستحق بها قلنا ان الزلة لاتخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف ان يحترز عنه عند التثبت فاستحقاق العقاب بناء عليه كمن زل في الطريق فانه يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير قيل ليس معنى زلة الانبياء عليهم السلام انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية بل معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاتبون به لجلال قدرهم ومنزلتهم واما من جهة الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى اى عصى بترك الامر وارتكب النهي عنه باكل الشجرة التي نهي عنها الا انه لما كان خطأ كان زلة لامعصية ثم فعله عليه السلام مما ليس بسهو وحالة النوم ولا زلة ان وضح فيه امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب والتنفس ونحوها فانه مباح للنبي عليه السلام ولامته بلاخلاف فليس مما نحن فيه ايضا وان كان بيانا لمجمل فانه يكون تابعا للمبين في الجهة من الوجوب والندب والاباحة اتفاقا فان كان المبين عاما للكل ففعله عام ايضا وان كان خاصا فخاص فليس مما نحن فيه ايضا ومعرفة كونه بيانا للمجمل اما بقوله واما بالقرينة اما القول فنحو قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي فان الافعال الصادرة من النبي عليه السلام في الحج والصلاة كانت بيانا لهذين القولين واما القرينة فكما اذا ورد لفظ مجمل ولم يبينه حتى وقع الحاجة الى بيانه ففعل فعلا صالحا للبيان فان فعله ذلك يكون بيانا لذلك المجمل بقرينة الحال كقطع يد السارق من الكوع فانه بيان لاية السرقة بقرينة الحال وكغسل الايدي مع المرفق فانه بيان لقوله تعالى وايديكم الى المرافق وان كان فعله عليه السلام مخصوصا به عليه السلام كوجوب التهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح ووجوب الوتر على قول فانه لايشاركه فيه الامة بالاتفاق فليس

[illegible] ايضا وانه لم يكن فعله عليه السلام واحدا من هذه الاقسام التى
مايكون حالة النوم والسهو ومايكون زلة وماوضح فيه امر الجبلة وما يكون بيانا
لمجمل وما يكون مخصوصا به وهو محل النزاع فلا يخلو فعله هذا من ان تعلم صفته
من الاباحة والاستحباب والوجوب والفرض لان ما يقتدى به من افعاله عليه
السلام منقسم الى هذه الاقسام الاربعة على المشهور وهو مختار فخر الاسلام
وشمس الائمة واختاره الشارح ايضا وقال القاضى ابو زيد وسائر الاصوليين ان
افعاله عليه السلام منقسمة الى ثلاثة اقسام فرض ومستحب ومباح وليس
فى حقه واجب لان الواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة وهذا لا يتصور فى حقه
عليه السلام لان كل دليل قطعى عنده وقال صاحب الكشف وهو اقرب الى
الصواب واجاب عنه الاولون بان هذا تقسيم لافعاله عليه السلام بالنسبة الينا
وحينئذ يتصور فيه الواجب ايضا لثبوت بعض افعاله فى حقنا بدليل ظنى او
لا تعلم صفته [illegible] اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال قيل وجب الاقتداء به
على الوجه الذى فعله عليه السلام [illegible] المصنف
[illegible] عليه [illegible] خاصة [illegible]
[illegible] على ما سيأتى بيانه واستدل الشارح
على مختاره بثلاثة اوجه الاول ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله
المعلوم صفته عند كل حادثة ويقتدون به من غير نكير منهم كرجوعهم الى تقبيله
عليه السلام [illegible] تقبيله عليه السلام [illegible] وهو صائم [illegible]
دليل اجماعهم [illegible] والا ما كان
[illegible] لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو
[illegible] للايمان اى من كان [illegible]
بالله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة [illegible] ان من ليس
[illegible] فهو لا يؤمن بالله واليوم الاخر [illegible] حرام فعدم
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

وهى اسم لفعل حرام غير مقصود
لذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل
مباح قصده فلم يوجد القصد فيها
الى عينها بل الحاصل الفعل بخلاف
المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا
عصم الانبياء عليهم السلام عن [illegible]
الزلة فانها [illegible] وان [illegible]
عن بيان اما من جهة الفاعل
كقوله تعالى اخبارا عن موسى
عليه السلام حين وكز القبطى فقتله
هذا من عمل الشيطان او من
[illegible] كما قال الله تعالى وعصى
[illegible] ربه

المذكور معنى لانه لايلزم من نفى الحرج عنه نفيه عنهم وان لم تعلم صفته فاختلفوا فيه على خمسة اقوال قيل ان الاتباع واجب وهومذهب الحنابلة و بعض المعتزلة وابن شريح وابن ابى هريرة من الشافعية وقيل انه ندب وهو مذهب امام الحرمين وقيل التوقف وهومذهب الغزالى وجماعة من الشافعية وقيل ان ظهر قصد العبادة فندب والافباح وهومذهب ابن الحاجب وقيل انه مباح فى حقه عليه السلام وهومذهب مالك واختاره الشارح واستدل عليه بان الادنى متيقن والزائد محتاج الى الدليل والمفروض عدمه لان الفرض فيما لم تعلم صفته واذا كان مباحا فى حقه عليه السلام يجوز لنا الاتباع لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء واستدل القائلون بالوجوب بالكتاب والسنة والاجماع والقياس اما الكتاب فمثل قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه امر بامتثال ما آتاه لان الاخذ ههنا مجاز عن الامتثال والامر للوجوب ومما اتى به فعله الذى لم تعلم صفته فكان امتثاله واجبا اجيب عنه بان معناه وما امركم بدليل مقابله اعنى قوله وما نهاكم والامر لايتناول الفعل فلم يتصل بمحل النزاع ومثل قوله تعالى فاتبعوه امر بالمتابعة وهى الاتيان بمثل فعله فكان مثل فعله واجبا واجيب عنه بان المتابعة فى الفعل انما هى اذا وقع على الوجه الذى فعله المتبع وذلك يقتضى العلم بصفة العلم وليس النزاع فيه بل فيما لم تعلم صفته والمراد بالمتابعة المتابعة فى القول وهى امتثال امره ونهيه او المراد بها المتابعة فى القول والفعل وعلى كل تقدير لم يجب الفعل الذى لم تعلم صفته ومثل قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة على ماتقدم بيانه آنفا واجيب عنه بان التأسى ايقاع الفعل على الوجه الذى فعله عليه السلام وذلك يستلزم العلم بالصفة والفرض خلافه فلا يصح الاستدلال به فيما لم يعلم صفته وانما يصح فيما علم صفته واما السنة فعلى وجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه فى صلاة الجنازة فهموا الوجوب فخلعوا نعالهم فسألهم النبى عليه السلام لم خلعتم نعالكم فقالوا لانك خلعت فاقرهم على استدلالهم و بين علة اختصاصه بالخلع حتى حصل الفرق بينه و بينهم فقال اخبرنى جبرائيل ان فى احديهما قذرا فلولا ان الفعل الذى لم تعلم صفته واجب لما خلعوا وما اقرهم الرسول عليه السلام على استدلالهم ولما احتاج الى بيان علة اختصاصه به واجيب عنه بان فهم الوجوب ممنوع وانما خلعوا نعالهم ندبا ولو سلم ذلك لكنه لم يكن من فعله عليه السلام بل من قوله صلوا كما رأيتمونى اصلى فانه لما سبق هذا الكلام فهموا وجوب

المتابعة وورد بان هذا يقتضى سبق قوله صلوا لكن التاريخ مجهول ولو سلم السبق لكنه فى الصلاة المطلقة وصلاة الجنازة ليست كذلك والثانى انه عليه السلام امر اصحابه عام الحديبية بالتمتع وهو لم يتمتع فلم يتمتعوا فقالوا مالك يارسول الله تأمرنا بالتمتع ولم تتمتع وذلك يدل على انهم فهموا من فعله وجوب المتابعة والرسول عليه السلام لم ينكر بل بين عذرا يختص به فقال لو استقبلت ما استدبرت من امرى لما سقت الهدى اى لولا انى معى الهدى لاحللت ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ الهدى محله فدل ذلك الفعل ان فعله يوجب الاتباع والا لانكر عليهم ولم يبين العذر واجيب عنه بانه عليه السلام امرهم بذلك فلم يفهموا الوجوب من امره حتى اعترضوا عليه بقولهم مالك تأمرنا بالتمتع ولم تتمتع انت فانى فهموه من فعله وهو ابعد من قوله فى الدلالة ولو سلم انهم فهموا الوجوب اى وجوب المتابعة لكنهم انما فهموه من قوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم لا من فعله ورد بان الامر بالتمتع كان عام الحديبية وقوله خذوا عنى كان بعد ذلك عام حجة الوداع فكيف يصلح دليلا واما الاجماع فلان الصحابة لما اختلفوا فى وجوب الغسل اذا التقى الختانان من غير انزال رجع عمر الى قول عائشة اذ قالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فاجمعوا على وجوب الغسل بغير انزال فلو لم يتقرر عندهم ان فعله عليه السلام يوجب الاتباع لم يجمعوا على ذلك واجيب عنه بان الوجوب انما استفيد من قوله عليه السلام اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل انزل او لم ينزل ولو سلم من فعله عليه السلام لكن لا من حيث انه يوجب الاتباع بل من حيث انه وقع بيانا لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع فى كون مثله موجبا واما القياس فلان فعله عليه السلام الذى لم تعلم صفته دار بين كونه للوجوب وبين غيره فيحمل على الوجوب احتياطا قياسا على قضاء خمس صلوات تركت منها واحدة ونسيت عين كل واحدة منها لما دارت بين ان تكون هى المتروكة وان لا تكون وجب قضاء الجميع للاحتياط واجيب عنه بالفرق بان الاحتياط يتحقق فيما نحن عليه دون المقيس لانه انما يتحقق فيما ثبت وجوبه كالصلاة الفائتة او كان الوجوب هو الاصل فيبقى بالاستصحاب كصوم يوم الثلاثين من رمضان اذا غم هلال الثلاثين فيحتاط فى مثله بالحمل على الوجوب واما ما احتمل ان يكون واجبا وان لا يكون كما فى المقيس فالاحتياط لا يوجب الوجوب فيه وانا لا نسلم ان الاحتياط يتحصل فيما ذكرتم لم لا يجوز ان يحتاط فى الجانب الذى دار بين ان يكون واجبا وغيره وان ما ذكرتم من الفرق باطل عند المحققين كذا حققه اكمل الدين فى شرح المختصر واستدل القائلون

واذا قرنه البيان التحق لا يصلح للاقتداء (و) سوى (فعل الطبع) كالاكل والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى (بيان المجمل) فانه تابع للمبين فى اى صفة كان المبين فلا يكون من المبحث (و) سوى (المخصوص به) كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع فى النكاح فان الشركة تنافى الاختصاص (ان علم صفته) اى صفة ذلك الفعل فى حقه عليه السلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه السلام اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلاثة لان الثابت بدليل فيه شك لا يتصور فى حقه عليه السلام فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا (فامته مثله) فى العبادات وغيرها (فيها) اى فى تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فان التأسى فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا والا لما ادى بلا نية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى تزويجه عليه السلام الى عدم الحرج فى حق المؤمنين (حتى يقوم دليل الخصوص) بالنبى عليه السلام فاذا قام يحمل على ما يفيده لان الاصل يعدل عنه بالصارف

(والا) اى وان لم يعلم صفة الفعل فى حقه عليه السلام (فالاباحة) اى حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء عليهم السلام قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما ولا يحمل على المخصوص به عليه السلام لانه نادر (فصل فى تقريره) اذا فعل فعل بحضرته عليه السلام او فى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال (ما قرره) عليه السلام (ان كان مما علم انكاره) اى انه منكر له وترك انكاره فى الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع فى الحال (كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولا دلالة له على الجواز اتفاقا (والا) اى وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اى جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ تحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشار زمعة ادل منه) اى استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته

بالندب بالسبر والتقسيم وهو ان ذلك الفعل اما حرام او مكروه او واجب او ندب او مباح ولا سبيل الى الاول والثانى وهو ظاهر ولا الى الثالث لان الوجوب يستلزم التبليغ لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولم يبلغ والا لعلم صفته وهو خلاف المفروض ولا الى الخامس لان الكلام فى الاقتداء وهو حسن لقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة والاباحة لا توصف بالحسن فتعين الرابع وهو الندب واجيب بانا لا نسلم ان الوجوب يستلزم التبليغ وقوله تعالى بلغ ليس فيه ما يدل على اختصاص الوجوب به سلمنا ولكن لا نسلم انه لم يبلغ فان قوله واتبعوه يدل على التبليغ سلمناه لكن دليلكم ينفى الندب ايضا بان يقال لو كان الندب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى بلغ ولم يبلغ والا لعلم صفته واستدل الواقفون بان صفة الفعل ههنا مشكلة لان الفرض فيما لم تعلم صفته واذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء به لان الاقتداء عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذى فعله والفرض ان ذلك الوجه غير معلوم فلا يمكن الاقتداء به والمخالفة غير جائزة فوجب التوقف والجواب ان التوقف يوجب الشك ولا شك فى ثبوت الاباحة فى حقه عليه السلام فيقتدى به فى تلك الجهة حتى يقوم دليل الفصل واستدل القائلون بالتفصيل وهو مذهب ابن الحاجب ان ذلك الفعل اما ان يظهر منه عليه السلام انه قصد حال الاتيان به القربة او لم يظهر فان ظهر دل على رجحان فعله على تركه فيلزم الوقوف عند الرجحان وهو القدر المشترك بين الواجب والمندوب وخصوصية الوجوب وهو الذم على الترك زيادة على ذلك القدر المشترك فلا يثبت الا بدليل والفرض عدمه واذا كان الفعل راجحا ولم يكن واجبا لما ذكرناه تعين ان يكون مندوبا وان لم يظهر قصدا لقربة لم يكن فعله راجحا على الترك فاما ان يكون محظورا وهو نادر فى فعله لا يحمل عليه او مباحا لا حظر فيه فتعين وخصوصية الوجوب والندب زيادة لم تثبت الا بدليل والفرض عدمه (قوله الفعل حرام) تركيب توصيفى لا اضافى (قوله وان لم يخل عن بيان) فيه ما فيه تأمل (قوله فصل فى تقريره) لما جعل تقريره عليه السلام من السنة عقد لبيان حكمه فصلا مع انه ذكر فى بيان الضرورة حكم تقريره عليه السلام انه قد اختلفت عباراتهم فى تحرير هذا الفصل فحرره الشارح المحقق فى شرح المختصر على ما ذكره الشارح رحمه الله من ان ما قرره عليه السلام ان كان مما علم انه منكر له وانما ترك انكاره فى الحال لعلمه عليه السلام بانه علم منه ذلك الانكار فلا حاجة الى انكاره ثانيا ولعلمه بان انكاره لا ينفع فى الحال لاصرار الفاعل

عليه لاعتقاده حقيته وقد انكره اولا ولم ينزجر كذهاب كافر الى كنيسة فلادلالة
لسكوته على الجواز اتفاقا وان كان مما لم يعلم انكاره فان كان ذلك الفعل مما لم يسبق
جوازه ولابد من ذكر هذا القيد وان تركه الشارح دل سكوته على جواز ذلك الفعل
من فاعله ومن غيره اذ ثبت انه كان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة وان
كان مما سبق تحريمه دل سكوته على نسخ تحريمه والا اى وان لم يدل سكوته على
جواز ذلك فى الشق الاول وعلى نسخ تحريمه فى الشق الثانى لزم ارتكابه عليه
السلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وارتكاب المحرم وان كان من الصغائر الجائزة
على النبى عليه السلام عند قوم لكنه خلاف الغالب من حاله عليه السلام بل
فى غاية البعد سيما فيما يتعلق بالاحكام ومنه ظهر ان المراد بالجواز فى قوله وانما دل
على الجواز اعم من الشقين غير مختص بالشق الاول على ما هو الظاهر منه وهذا
هو المشهور فى كتب الاصول و ذهبت طائفة الى ان تقريره عليه فيما لم يعلم
انكاره لايدل على الجواز فى الشق الاول ولا على النسخ فى الشق الثانى مستدلين
بان سكوته عليه السلام وعدم انكاره يحتمل ان يكون لعلمه بان الفاعل لم يبلغه
التحريم فلم يكن الفعل عليه حراما ورده صاحب الكشف بانه فاسد لان عدم
بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل او القول حرام بل
الاعلام بالتحريم واجب حتى لايعود اليه ثانيا ولضعف هذا القول لم يتعرض له
الشارح وحرره الشيخ اكمل الدين فى شرح المختصر انه اذا علم رسول الله عليه
السلام بفعل مكلف ولم ينكره قادرا عليه فان كان الفعل مما لايجوز نسخه كمضى
كافر الى كنيسة فلايدل سكوته وعدم انكاره على جواز ذلك الفعل بالاتفاق
وان لم يكن كذلك بان يكون الفعل قابلا للنسخ فان لم يسبق تحريمه دل سكوته على
جوازه وان سبق تحريمه كان سكوته ناسخا لتحريمه والا لزم ارتكابه عليه السلام
فعلا محرما وهو ترك انكار ما هو محرم مع قدرته عليه وقوله والا لزم ارتكاب
المحرم دليل للقسمين انتهى ولايخفى عليك ان ما لايجوز نسخه يشتمل على قسمين
ايضا اعنى ما سبق جوازه وما سبق تحريمه ولم يذكر الشيخ القسم الاول وسكوته
عليه السلام يدل على الجواز فى القسم الاول وان لم يدل فى القسم الثانى اللهم
الا ان يقال ان جوازه ليس مستفادا من سكوته عليه السلام بل من كونه مما
لايجوز نسخه فيكون كلام الشيخ مشتملا على القسمين لكنه مثل القسم الثانى
بقوله كمضى كافر الى كنيسة وترك مثال القسم الاول (قوله فان قيل) الظاهر
انه معارضة تقريرها ان دليلكم وان دل على ان استبشار الرسول مع سكوته

فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر
القيافة فى اثبات النسب بين زيد بن حارثة
واسامة بل استبشر فيجب ان تعتبر
القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعى
استدلالا بما ذكر قلنا مقام الكلام
فى شئ غير مقامه فى طريقه ومن كان
ابلغ الناس لايتصور تجاوزه مقتضى
المقام فمن الجائز ان يكون الملتفت اليه
ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه
وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم
الانكار والاستبشار لحصول المقصود
فى ذلك من غير التفات الى طريقه
بخلاف حديث المجمعين فان النزاع ثمة
فى طريق المطلوب قيل على ان القيافة
يجوز ان تكون بينهم مما علم انكاره
عليه السلام له فلم يكن الى التصريح به
حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه
بل ينافيه

ادل على الجواز لكن عندنا ماينفيه وهوان استبشار الرسول مع سكوته لو كان ادل على الجواز لزم اعتبار القيافة في اثبات النسب مستدلا بهما كما استدل الشافعي بهما فيها لكن اللازم باطل فكذا الملزوم ويجوز ان يكون منعا للمقدمة المعينة لدليلهم المطوى توضيح المقام ان الشافعي تمسك في اعتبار القيافة في اثبات النسب باستبشار الرسول عليه السلام مع سكوته وترك انكاره لقول المدلجي حين نظر الى زيد واسامة وهما تحت قطيفة ظهرت منها اقدامهما فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض على ما اخرجه الستة في كتبهم عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه السلام ذات يوم مسرورا فقال ياعائشة الم تران مجزز المدلجي دخل علي وعندي اسامة بن زيد وزيد وعليهما قطيفة وقد غطيا رؤسهما وبدت اقدامهما فقال هذه الاقدام بعضها من بعض قال ولولا ان القيافة حجة في اثبات النسب لما استبشر بها ولانكره ومن ههنا قال اذا كانت الجارية بين شريكين فجاءت بولد فادعياه معا يرجع الى قول القائف ولايثبت نسبه منهما وان لم يوجد قائف وقف حتى يبلغ الولد فينتسب الى ايهما شاء فان لم ينتسب الى احدمنهما كان نسبه موقوفا لايثبت له نسب من غيرامه واعترض عليه القاضي ابو بكر بانالانسلم ان استبشاره وعدم انكاره عليه السلام يدل على اعتبار القيافة في اثبات النسب اما عدم انكاره فلانه يجوز ان يكون لموافقة قول المدلجي الحق كيف اتفق فيكون قول المدلجي حقا وان كان احتجاجه بالقيافة باطلا والنبي عليه السلام انما اقره على القول لا على الاحتجاج واما استبشاره عليه السلام فلانه يجوز ان يكون لحصول مايلزم به الخصم بناء على اصله لانهم اي المنافقين كانوا طعنوا في نسب اسامة لسواده وبياض زيد على مارواه ابوداود ويكفي في الالزام كون القيافة حقا عند الخصم فان الالزام لايجب ان يكون بمقدمة حقة في نفسها بل يجب بما يسلمها الخصم والقيافة مسلمة عند الخصم فحصل الالزام بها ولذا استبشر بها واجيب عن الاول بان القول بالشئ لسند منكر منكر وان كان اصل الشئ حقا فلو كانت القيافة التي هي سند المدلجي منكرة كان قوله ايضا منكرا ولو كان قوله منكرا لانكره الرسول ولم يقره عليه لكن لم ينكره الرسول عليه السلام فلم يكن منكرا فلم يكن سنده وهو القيافة منكرا ايضا وعن الثاني بان الزام المنافقين حصل بالقيافة حقة او باطلة حصل الانكار او لم يحصل لاعتقادهم انها سبب لثبوت النسب فانكار القيافة ليس مانعا من الالزام لان الالزام يحصل بما يسلمه

(تذنيب) لما كانت هذه المباحث تابعة للكتاب والسنة اردفهما بها وسماها تذنيبا (شرائع من قبلنا) قد اختلف في انه عليه السلام وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم عليه بعد البعث فقيل ان كل شريعة ثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها (تلزمنا) ويجب علينا العمل بموجبها (اذا قصها الله تعالى او رسوله عليه السلام بلا انكار على انها شريعة لرسولنا عليه السلام ما لم يظهر نسخها) اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص ههنا من حيث العمل

الخصم وان انكره الملزم فلو كانت غير جائزة شرعا لانكرها الرسول عليه السلام ولو انكرها لما استبشر بها فلما استبشر بها علم انها جائزة شرعا ولهذا التضعيف عدل الشارح عن جواب القاضي ابي بكر واجاب بما حاصله ان عدم انكاره عليه السلام لقول المدلجي واستبشاره ليس لاعتبار القيافة بل لان المقصود الاصلي والملتفت اليه ههنا هو ثبوت النسب لا طريقه فلم ينكر قوله لعدم اعتبار الطريق اعني القيافة واستبشر بها لحصول المقصود من غير نظر الى طريقه أهو حق ام باطل والحاصل ان سكوت النبي عليه السلام واستبشاره لا يدل على اعتبار القيافة اما لما ذكره القاضي واما لما ذكره الشارح ولهذا قلنا يثبت نسب الولد المذكور آنفا من المدعيين معا (قوله بما ذكر) اي بعدم انكاره عليه السلام القيافة واستبشاره معا (قوله بخلاف حديث المنجمين) يعني انهم حكموا بنزول المطر بالنجم وانكره عليه السلام مع انه نزل المطر فقال كذب المنجمون لما ان سندهم كان منكرا (قوله لا يناسبه بل ينافيه) فيه انه يجوز ان يكون الاستبشار لحصول المقصود او لحصول الزام الخصم لا لاعتبار القيافة فلا منافاة بين انكاره واستبشاره (قوله تابعة للكتاب والسنة) لاستنباطها منهما ولان البحث الاول مبني على ما قصه الله تعالى او رسوله (قوله قد اختلف في انه عليه السلام الخ) ولا يخفى عليك ان محل الخلاف وقوع التعبد بها ولذا قال هل كانوا متعبدين لا جوازه اذ لا خلاف في انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها كما يجوز ان ينهى عن التعبد باتباعها على ما صرح به واعلم انهم اختلفوا في وقوع التعبد بها وذلك في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان يتعبد بشريعة احد من الانبياء قبل البعث ام لا يتعبد فنفاه جماعة من المتكلمين وابو الحسين البصري واثبته بعضهم ثم اختلف هؤلاء قيل بشرع نوح عليه السلام وقيل بشرع ابراهيم عليه السلام وقيل بشرع موسى عليه السلام وقيل بشرع عيسى عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف بعضهم كالغزالي وعبد الجبار والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم من الانبياء وهي مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى ان كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانفساخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان يثبت نسخها

وتمسكوا بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده والهدى اسم الايمان والشرايع جميعا فيجب على النبي عليه السلام اتباع شرعهم و بقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبي عليه السلام من جملتهم فوجب عليه الحكم بها و بقوله تعالى شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والدين اسم لما يدان الله تعالى به من الايمان والشرايع واجيب عنه بتخصيص الهدى والدين باصول الشريعة اى الايمان وبالمعقول ايضا وهو ان الرسول الذى كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لاتخرج من ان تكون معمولا بها ببعث رسول آخر لم يقم دليل النسخ فيها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعى الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبى تنتهي بوفاته على ماذكره بعض الاصوليين او ببعث نبى آخر على ماذكره شمس الائمة و بتجدد الثانى شريعة اخرى الا انها لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لايجوز العمل بها الا اذا قام الدليل على ابقائه ببيان الرسول المبعوث بعده واحتجوا عليه بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اى لكل امة جعلنا منكم شرعة ببعث الانبياء ومنهاجا اى طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبى داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم والجواب عنه انه يجوز ان يكون الاختصاص للمجموع من حيث المجموع لا لافرادها فيجوز ان ينسخ بعض افراد الشريعة السابقة فى زمن النبى اللاحق اوشرع فى زمن اللاحق حكم لم يشرع فى زمن السابق واما العقل فهو ان الاصل فى الشرايع الماضية الخصوص لان بعث الرسل ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم تجعل شريعة الرسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت الثانى بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثانى لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب فلم يكن فى بعثه فائدة والله تعالى لايبعث رسولا الا لفائدة فثبت الاختصاص بزمان و يؤيده اختصاص شريعة بعض الانبياء السالفة بمكان معين كشعيب وموسى عليهما السلام بعثا فى زمان واحد فى مكانين متعينين فان شريعة شعيب مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى مختصة ببنى اسرائيل ومن بعث اليهم والجواب عنه هو الجواب عن النقل المذكور آنفا وذهب بعضهم الى انه يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه

على ان يكون شريعة لنبينا واختاره المحققون واحتجوا عليه بان نبينا عليه السلام كان اصلا فى الشرايع بدليل قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فانه من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرا فى وجوب اتباعه فلا يجوز ان يكون نبينا عليه السلام تابعا لشريعة من تقدمه والا لزم ان يكون تابعا ومتبوعا وفيه حط من رتبته وبقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الآية على ما سيأتى بيانه فى المذهب المختار والفرق بين هذين المذهبين ان اصحاب هذا المذهب لم يشترطوا قصة الله تعالى اورسوله واشترطوها اصحاب المذهب المختار واليه اشار الشارح بقوله ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب وذهب اكثر مشايخنا واختاره ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتأخرين الى انها تلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها لكنه لا مطلقا بل اذا قصها الله تعالى اورسوله بلا انكار على انها شريعة لنبينا عليه السلام ما لم يظهر نسخها لنا وهما علينا فلقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فان فيه اشارة الى ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا الا انها بقيت شرائع لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه مختصا به (قوله واما اشتراط القصة) اى قصة الله تعالى اورسوله (قوله اومن اسلم منهم) لجواز ان ما نقلوه من جملة ما حرفوا وبدلوا (قوله وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة) الحديث فانه يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا بمبعث نبينا بمنزلة امته فى لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وانتهى العهد فقد انتهت بشريعته وصارت ميراثا له والتهوك التحير فان قيل هذا الحديث يدل على خلاف المدعى لان المدعى ان الانبياء كلهم اتباع له وانه هو الاصل فى الشرائع والحديث يدل على انه لو كان حيا لاتبع لكنه ليس بحى فلا يكون متبعا اجيب بان ذلك استثناء نقيض المقدم فلا ينتج (قوله بطريق المهاياة) وفى الكشف هى مفاعلة من الهيئة وهى الحالة الظاهرة للتهيئ للشئ كان المتهايئين لما تواضعا على امر رضى كل واحد بحالة واحدة واختيارها انتهى واليه اشار فى المغرب حيث قال والتهايؤ تفاعل من الهيئة وهو ان يتواضعوا على امر فيتراضوا به وحقيقته ان كلا منهم يرضى بحالة واحدة ويختارها يقال هايأ فلان فلانا وتهايأ القوم واما المهاياة بابدال الهمزة الفا فلغة انتهى (قوله بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم) قال الله تعالى بطريق الاخبار فى قصة

واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم لتحريفهم اياها سوله نقل الكفار اومن اسلم منهم واما انه شريعة رسولنا فاذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة من التورية فى يد عمر رضى الله عنه امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد فى جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم

واحتجاج ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس (ويجب على غير الصحابي تقليده) وهو عبارة عن اتباع الغير فيما يقول اويفعل معتقدا الحقية فيه من غير تأمل في الدليل كأنه جعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي اما ما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر وبعضا على غيره (فيما شاع بين الاصحاب فسلموه) لانه حينئذ يحل محل الاجماع (لا فيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته (اجماعا) قيد للحكمين معا (واختلف في المجهول) وهو مالم يعلم اتفاقهم واختلافهم (فقيل لايجوز) تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم من الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لايجوز تقليد التابعي ومن بعدهم (وقيل يجب) تقليدهم (مطلقا) سواء كان قوله مما يدرك بالقياس اولا لان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأى فرأيهم اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه السلام في بيان الاحكام

صالح من الانبياء المتقدمة ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتج محمد به في جواز القسمة بطريق المهاياة في غير المنصوص عليه بما هو نظيره كالطاحونة والبئر والبيت الصغير ومعلوم انه ما احتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام فانه بين احكام شريعة نبينا عليه السلام لاشرائع من قبله قيل ان المهاياة تستعمل في المنفعة والقسمة في العين وان قوله تعالى ونبئهم دليل جواز القسمة وقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم دليل جواز المهاياة وفي الكشف والصحيح انهما بمنزلة المترادفين ههنا وان المراد قسمة الماء بطريق المهاياة (قوله واحتجاج ابي يوسف) والذى ظهر من شرح المختصر ان الاحتجاج بهذه الآية الكريمة على ذلك اتفاق غير مختص بابي يوسف حيث قال الشارح المحقق ان العلماء اتفقوا على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا ولولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا في دين بني اسرائيل على كونه واجبا في دينه انتهى والضمير في قوله تعالى فيها راجع الى التوراة لان وجوب القصاص من احكام التوراة وقد قصها الله تعالى لمحمد عليه السلام وانما خصه الشارح رحمه الله بابي يوسف لانه استدل به على وجوب القصاص بين الذكر والانثى والاتفاق في وجوب القصاص مطلقا تأمل (قوله ثم ان مذهب الصحابي آه) لاخلاف في ان مذهب الصحابي اماما كان او قاضيا او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر سواء علم اتفاقهم فيه واختلافهم اولم يعلم شئ من اتفاقهم واختلافهم وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فيما لم يعلم اتفاقهم او اختلافهم اعني انه نقل من صحابي واحد في زمن التابعي قول ولم ينقل عن غير ذلك ولا خلافه من الصحابي فان ما علم اتفاقهم فيه يجب على التابعي ومن بعده تقليده اتفاقا وما علم اختلافهم فيه لايجب تقليده اتفاقا فقال الشافعي في قوله الجديد ومالك واحمد في رواية انه لايجوز تقليدهم مطلقا وقول المصنف مطلقا قيد لكلا المذهبين اى سواء كان فيما يدرك بالقياس او فيما لايدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة واحتجوا عليه بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم من الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لايجوز تقليد التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يثبت عدم جواز تقليدهم فيما يدرك بالقياس لا فيما لايدرك بالقياس

بل يدرك بالسمع فالاولى الاحتجاج بالاصل اعنى انه لادليل على كونه حجة
فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعى من غير دليل لايجوز وقد يستدل عليه
بانه لو كان قوله حجة لكان قول الاعلم والافضل حجة على غيره واللازم منتف
بالاجماع اما الملازمة فلانه لاشئ يقدر فى الصحابى موجبا لكون قوله حجة على غيره
الا كونه اعلم وافضل من الغير لمشاهدة النبى عليه السلام واحواله فلو كان
ذلك موجبا لاستلزم الحجية فى كل اعلم وافضل من غيره والجواب عنه انه قياس
مع الفارق اذ الاعلم من غير الصحابى ليس مثل الصحابى وهو ظاهر وقال ابو سعيد
البردعى وابو بكر الرازى فى رواية وجماعة من اصحابنا يجب تقليدهم مطلقا
سواء كان مما يدرك بالقياس اولا يدرك به وهو قول مالك فى رواية وقول الشافعى
قديما واختاره فخر الاسلام والامام السرخسى واستدلوا عليه بما ذكره الشارح
وقد يستدل عليه بقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكون
الاقتداء بهم اهتداء هو المعنى بحجية قولهم وحاصل [illegible] الشارح من وجهين
احدهما ان فيه احتمال السماع واحتمال السماع اصل فى الصحابى مقدم
على الرأى اما انه الاصل فيهم فلانهم مصاحبون للنبى عليه السلام واما انه
مقدم على الرأى فلان الفتوى بالرأى لاتكون الا عند الضرورة فاذا افتوا
والسماع فيه محتمل فالظاهر انهم افتوا بالخبر [illegible] لو كان ذلك مبنيا
على السماع لاسنده وقال [illegible] عن رسول الله واللازم باطل لان الفرض عدمه
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التبليغ واجب [illegible] كتمان ما بلغ اليهم
فدل على انه مبنى على الاجتهاد اجاب عنه فخر الاسلام بانهم قد يسكتون
عن الاسناد [illegible] الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم وليس هذا [illegible]
الكتمان لان الجواب بيان السؤال لاغير فان سئل عن مستند الحكم وجب الاسناد
حينئذ واما اذا سئل عن نفس الحكم فلا يجب الاسناد وثانيهما ان رأيهم احتمل
فضل اصابتهم وما الحقوا من الرأى فضل الاصابة اولى مما احتمل اصل الاصابة
فرأيهم اولى اما الاول فلانهم شاهدوا احوال طريق الرسول عليه السلام
فى بيان الحكم وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها النصوص والمحال التى تتغير بها
الاحكام ولانهم زيادة حرص فى بذل الجهود [illegible] الحق وزيادة احتياط
فى حفظ الاحاديث وضبطها وفضل درجة لغيرها واما الثانية فلانه اذا تعارض
الرأيان وظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ به فاذ تعارض رأينا ورأيهم
وجب ترجيح رأيهم فان قيل ان تأويلهم مساو لتأويل غيرهم فتكون الفتوى

وشاهدوا الاحوال التى نزلت فيها
النصوص والمحال التى تتغير باعتبارها
الاحكام ولهم زيادة احتياط فى حفظ
الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك
لغيرهم فبهذه المعانى يترجح رأيهم
على رأى غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل)
يجب تقليدهم (فيما لايدرك بالقياس)
اذ لاوجه له الا السماع او الكذب والثانى
منتف واما اذا ادرك به فلالان القول
بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ
ويصيب (والتابعى قيل مثله) اى مثل
الصحابى فى وجوب قبول قوله (ان ظهر
فتواه فى زمنهم) اى فى زمن الاصحاب
كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعى
والشعبى وشريح ومسروق لانه لما
زاحمهم فى الفتوى وسوغوا له الاجتهاد
صار مثلهم بتسليمهم (وقيل لا) اى ليس
التابعى مثل الصحابى فى وجوب قبول
قوله لان علة وجوبه مفقودة فى حق
التابعى (هو الظاهر) اى ظاهر الرواية
هو الاول لانه رواية النوادر



(الركن الثالث فى الاجماع وهو لغة)
لمعنيين الاول (العزم) يقال اجمع فلان
على كذا بمعنى عزم فيتصور من واحد
(و) الثانى (الاتفاق) يقال اجمع القوم
على كذا اذا اتفقوا (وعرفا اتفاق
المجتهدين من امة محمد عليه السلام)
المراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد
او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة
باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق
احترازا عن اتفاق بعض مجتهدى عصر
وبين بامة محمد عليه السلام لخرج اتفاق
مجتهدى الشرايع السابقة فانه لا يكون
دليلا لانه من خصائص هذه الامة
(فى عصر) حال من المجتهدين معناه
زمان قليل او كثير وفائدته الاحتراز عما يرد
على من ترك هذا القيد من لزوم عدم
انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق
اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ

بالرأى كذلك لان كل واحد منهما مبنى على اعمال الرأى قلنا ان التأويل تأمل
فى وجوه اللغة ومعانى الكلام ولا مزية لهم فى ذلك على غيرهم ممن يعرف اللسان
واما الاجتهاد فيتأمل فى المعنى المناط للحكم وهو يختلف باختلاف الاحوال
فيظهر لهم فيه مزية بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم وقال الكرخى واليه
مال القاضى ابو زيد يجب تقليدهم فيما لا يدرك لا فيما يدرك بالقياس على ما ذكر
الشارح بيانهما وههنا مذهب آخر تركنا ذكره مخافة الاطناب واعلم ان
المذاهب المذكورة فى تقليد الصحابى مشهورة فى الكتب بين الفرق المذكورة لكنه
لم يستقر مذهب ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد على شئ فى هذه المسئلة ولم يثبت
عنهم رواية ظاهرة بل قد عملوا بالقياس ولم يقلدوا الصحابى الا ترى ان ابا يوسف
ومحمدا رحمهما الله قالا تسمية مقدار رأس المال اذا كان مشارا اليه ليس بشرط
لان الاشارة ابلغ فى التعريف من التسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا
بالاشارة فعملا بالقياس وابو حنيفة شرط التسمية قال وبلغنا ذلك عن ابن عمر
فعمل بقول الصحابى وقال ابو حنيفة وابو يوسف الحامل تطلق ثلاثا للسنة
كالآيسة والصغيرة لان الحيض فى حقها غير موجود الى زمان الوضع كما
فى الصغيرة الى وقت البلوغ فعملا بالقياس وقال محمد لا تطلق للسنة الا واحدة
قال بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصرى فعمل بقول الصحابى
وقال ابو يوسف ومحمد فى الاجير المشترك انه ضامن لما ضاع فى يده اذا كان الهلاك
بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها اما اذا كان لا يمكن الاحتراز عنه
كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة لا يضمن بالاتفاق ورويا ذلك عن
على فانه كان يضمن الخياط والقصار لصيانة اموال الناس فعملا بقول الصحابى
وخالفهما فى ذلك ابو حنيفة رحمه الله بالرأى فقال انه امين فلا يضمن شيأ فعمل
بالرأى الى غير ذلك من المسائل (قوله فيتصور من واحد) اشار الى الفرق
بين المعنيين اللغويين فان المعنى الثانى لا يتصور من واحد كالمعنى العرفى (قوله
وعرفا اتفاق المجتهدين آه) اختلفوا فى معناه العرفى عرفه الغزالى بانه اتفاق امة محمد
على امر من الامور الدينية واعترض عليه بوجوه الاول انه يوجب ان لا يوجد
اجماع اصلا وهو باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه يشعر لزوم اتفاق امة محمد
من لدن بعثه عليه السلام الى يوم القيامة وحين يوم القيامة لا يحصل الاجماع
المقصود ههنا وهو ما يتمسك به فى اثبات الاحكام الثانى انه لو اريد به اتفاقهم فى عصر ما
فلا يطرد بفرض اتفاق الامة فى عصر خلا عن المجتهدين فانه يصدق عليه هذا

التعريف مع انه ليس باجماع مقصود ههنا لعدم دخول المجتهد فيه الثالث انه
غير منعكس فان الامة او المجتهدين منهم لو اتفقوا على امر عقلى او عرفى كان
اجماعا مع خروجهما عن هذا التعريف لانه قيد بالدينية واجيب عن الاول
والثانى بان المراد بالامة المجتهدون الموجودون فى عصر من الاعصار لا جميعا
ولا مطلقا وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلى او عرفى اجماعا ممنوع
عند هذا القائل وعرفه فخر الاسلام وابن الحاجب بانه اتفاق المجتهدين من امة
محمد فى عصر على امر من الامور فعمموا الامر للشرعى وغيره حتى يجب اتباع
اجماع آراء المجتهدين فى امر الحروب ونحوها واعترض عليه بان تارك الاتباع ان
اثم فهو امر شرعى والا فلا معنى للوجوب وخصه صاحب التنقيح والمصنف
بالشرعى واحترز به عن الاتفاق على حكم غير دينى وعلى دينى غير شرعى لما ذكره
الشارح من الوجه ثم فائدة باقى القيود على ما ذكره الشارح ان المراد بالاتفاق
الاشتراك فى الاعتقاد بان اعتقدوه كلهم او فى القول بان تكلم كلهم بما يوجب
الاتفاق او تكلم بعضهم به وسكت الباقون الاول عزيمة والثانى رخصة على
ما سيأتى ذكره او فى الفعل بان شرع كلهم فى الفعل فيما كان من باب الفعل وهو
عزيمة او شرع بعضهم فيه وسكت الباقون وهو رخصة او اتفق بعضهم على
الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد على ما صرح به
فى الكشف فعلى هذا يكون او فى كلام المصنف للتقسيم لا للترديد وقيد
بالمجتهدين احترازا عن اتفاق العوام اذ لا عبرة بوفاقهم واحترز باستغراقه باللام
عن اتفاق بعض المجتهدين فى عصر واحترز بالمضاف الى المجتهدى الامم
السالفة فانه ليس بحجة لان دليلية الاجماع مخصصة بهذه الامة وفائدة قوله
فى عصر ظاهر من كلامه لكنه مبنى على جعل المجتهدين اعم من المجتهد
فى المذهب والمجتهد فى المسئلة اذ لم يحق المجتهد فى المذهب الى آخر الزمان (قوله
نحو السقمونيا مسهل) فان الاتفاق على هذه القضية ليس باجماع شرعى حتى
لا يكفر منكره (قوله وعلى دينى غير شرعى) اى دينى غير مدرك بخطاب
الشرع لان المراد بالشرعى ههنا هو ما لا يدرك الا بخطاب الشرع لا بالحس
ولا بالعقل (قوله اما بالحس ماضيا) فحينئذ الاتفاق عليه ليس من قبيل
الاجماع الشرعى بل من قبيل الاخبار فلا يشترط فيه الاجتهاد (قوله من حيث
هو) الظاهر انه قيد لمجموع قوله فالاعتماد فى ذلك على النقل لا الاجماع اى
الاعتماد فى ذلك الاتفاق على النقل عن صادق لا الاجماع من حيث كونه امرا

ولا يخفى ان من تركه اعتمادا كما لوضوحه
لكن التصريح به انسب بالتعريفات
(على حكم شرعى) خرج به الاتفاق
على حكم غير دينى نحو السقمونيا مسهل
وعلى دينى غير شرعى لان ادراكه
اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة
او مستقبلا كاحوال الآخرة واشراط
الساعة فالاعتماد فى ذلك على النقل
لا الاجماع من حيث هو

واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدينيات التى لا يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى وغيره من الاعتقاديات (ويمكن هو) اى الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية بامتناع تساويهم فى نقل الحكم اليهم لانتشارهم فى الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد فى الطلب والبحث عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع وان كان عن ظنى فممتنع لاختلاف القرائح والانظار كاجماعهم على اكل طعام واحد فى زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق فى الدقائق لا فى الظنى الجلى (و) كذا يمكن (العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة تقضى بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه او خموله او اسره فى مطمورة او كذبه خوفا او تغير اجتهاده قبل السماع عن الباقين وجوابه انه تشكيك فى الضرورى للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين وتيقين ولم يرجع واحد منهم والا لاشتهر (و) كذا يمكن (نقله) اى نقل الاجماع من يتلقاه (الى المحتج به) خلافا للبعض

مستقبلا واما من حيث كونه منقولا عن صادق واقف على الغيب فالاتفاق عليه حينئذ من قبيل الاخبار عن الامور الماضية فيرجع الى المدرك بالحس ماضيا (قوله لا يحصل بالاجماع القطع فيها) هكذا وقع فى بعض النسخ بلا النافية وقد وقع فى اكثر النسخ بدون لا النافية والصواب هو الاول لان الكلام فى الدينى الغير الشرعى فالمعنى على سقوط لا ان ادراك الدينى الغير الشرعى اما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد على العقل لا على الاجماع وان لم يحصل اليقين بالعقل فذلك الدينى الغير الشرعى من قبيل الدينيات التى يحصل بالاجماع القطع فيها فيلزم ان يكون ما فرضناه غير شرعى شرعيا لان ما يحصل القطع فيه بالاجماع الشرعى شرعى (قوله ويمكن هو) واعلم ان القائل بحجية الاجماع لا بد له من النظر اولا فى ثبوت الاجماع نفسه ثم فى ثبوته عن اهل الاجماع اى المجتهدين ثم فى نقله الى المحتج به ثم فى حجيته والى هذه المقامات الاربعة اشار رحمه الله بالترتيب المذكور وفى كل منها خلاف ففى المقام الاول خلاف النظام وبعض الشيعة وزعموا انه محال واستدلوا عليه بوجهين الاول ان اتفاقهم فرع تساويهم فى نقل الحكم اليهم وانتشارهم فى الاقطار يمنع تساويهم فى نقل الحكم اليهم عادة واجيب عنه بانا لا نسلم ان الانتشار فى الاقطار يمنع تساويهم فى ذلك مع جدهم فى الطلب وبحثهم عن الادلة والاحكام وانما يمنع ذلك عادة فيمن قعد فى قعر بيته لا يطلب ولا يبحث الثانى ان اتفاقهم اما عن سند قاطع او عن ظنى وكلاهما باطل اما الاول فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل الينا ولما لم ينقل علم انه لم يكن كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الثانى فلانه يمتنع الاتفاق عنه عادة لاختلاف القرائح والانظار واجيب عنه بالمنع اما عن الاول فلان القاطع لا يجب نقله عادة اذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع الذى هو اقوى منه حيث لا يقبل النسخ اصلا وبارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الادلة واما عن الثانى فلان الظنى قد يكون جليا وقد يكون خفيا واختلاف القرائح والانظار انما يمنع الاتفاق فيما يخفى ويدق مسلكه لا فيما يكون جليا (قوله خلافا للبعض) حيث زعموا ان الاجماع على تقدير ثبوته فى نفسه فثبوته عن المجتهدين محال (قوله مع جواز خفاء بعضهم عمدا) اى لئلا يلزمه الموافقة او المخالفة (قوله او انقطاعه) اى لطول غيبته فلا يعلم له خبر اصلا (قوله او خموله) اى اندراسه فلا يعرف له اثر وكذا فى اسره فى مطمورة وتقرير الجواب ظاهر بان الاجماع المذكور اى اجماع الصحابة والتابعين على تقديم الدليل القاطع على المظنون (قوله وهو حجة

قطعية) فان قيل قد خالف فيه النظام والشيعة وبعض الخوارج فلم لم يذكره مع انه ذكر المخالف في المقامات الثلاثة المذكورة آنفا اجيب بانه لاعبرة بمخالفتهم لكونهم قليلين من اهل الاهواء قد نشأوا بعد الاتفاق في هذه القضية وفيه منافية ثم المشهور ان خلافهم في كونه حجة وقيل في كونه قطعية واهم فيه دليل ضعيف (قوله فانه لولم يكن اه) استدلوا على كونه حجة قطعية عقلا بوجهين احدهما انه لولم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على النص القاطع لكن اجماعهم على تقديمه ثابت بالتواتر فيكون قطعيا ايضا لان المقدم على القطعي قطعي ايضا وانما قدموا عليه لان النص قابل للنسخ وان كان قطعيا بخلاف الاجماع حيث لا يقبله وقد وقع في بعض النسخ ههنا على غير القطعي بكلمة غير وهو غلط فاحش لعله من طغيان قلم الناسخ والآى وان لم يكن قطعيا مع اجماعهم على تقديمه على النص القطعي لعارضه اى لعارض هذا الاجماع اعنى اجماعهم على تقديمه على القطعي اجماعهم الاخر اعنى اجماعهم على ان غير القطعي لا يقدم على القطعي والعادة تحيل وقوع التعارض بين قول على هذا العدد من العلماء المحققين وفيه نظر اما اولا فلان تقديم الاجماع على النص القاطع وان نقل تواترا مستبعد جدا وقد انكر وجوده طائفة وحجيته طائفة وكونه قاطعا طائفة ونقله الى المحتج به طائفة واحتمال النسخ غير ناش عن دليل فلاعبرة به واما ثانيا فلان الاجماع على تقدير كونه قاطعا [illegible] على النص القاطع بالاجماع يستلزم تقدم القاطع على القاطع وهذا الاجماع معارض بالاجماع على تقدم القاطع على غير القاطع وقد يجاب عنه بانه لا يلزم من كون كل قاطع مقدما على غير قاطع كون كل ما قدم عليه القاطع غير قاطع حتى يلزم منه تعارض الاجماعين [illegible] اجمعوا على القطع [illegible] مخالف الاجماع وما لا يكون قاطعا لا يجوز القطع بتخطئة مخالفه فالاجماع لا يجوز ان لا يكون قاطعا اما الكبرى [illegible] بالعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء [illegible] من غير سند قاطع [illegible] اجمعوا على قطعه فوجب [illegible] تقدير نص قاطع يدل على القطع [illegible] مخالف الاجماع [illegible] اجمعوا على قدم العالم واليهود على ان [illegible] عيسى صلب وقطعوا بذلك ولم يكن لهم نص قاطع [illegible] الدليل واما ثانيا فلانكم انما اثبتم حجية الاجماع بالاجماع والكلام في حجية الاجماع الثاني كالكلام

قالوا الاحاد لا تفيد القطع ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة وتستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه ما مر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا (وهو حجة قطعية عقلا) فانه لولم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال عادة (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه السلام باقية الى آخر الدهر

فى الاجماع الاول اواثبتم حجية الاجماع بالنص الموقوف معرفته على الاجماع وكلاهما دور ومصادرة على المطلوب وهذا وارد على الدليل الاول ايضا وقد يجاب عن الاول بانه غير وارد لانهم ليسوا بجمع كثيرين ولا متفقين فى امر شرعى ولا قاطعين على ذلك والعادة لا تحيل اجتماع الجمع القليل على غير امر شرعى غير قاطعين من غير قاطع وانما تحيل اجتماع الجمع الكثير من العلماء المحققين من امة محمد على امر شرعى قاطعين وعن الثانى بان المدعى كون الاجماع حجة واثبتناه بثبوت نص قاطع مستفاد من وجود صورة من الاجماع بطريق العادة وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الاجماع حجة ودلالتها على ثبوت النص القاطع ايضا لا تتوقف على كونه حجة فلا دور اصلا فان كون الاجماع حجة حينئذ يتوقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع يتوقف على وجود صورة من صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ودلالتها على ثبوت النص على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفاد من العادة (قوله وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم) حاصل الاستدلال به ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شئ من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحى فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحى بحيث لا يصل اليه كل احد وحينئذ لما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة فى الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما كان بينهم من الاختلاف اوجميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة اذ لا عمل فى القيامة حتى يفيد الاجماع فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين فى عصر واحد ولا يمكن ان يكون اتفاقهم على غير الحق والا لكان الدين فاسدا لا كاملا فيكون على الحق فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع البينة وفيه نظر اما اولا فلان كون اتفاقهم على الحق ووجوب الاتباع لهم لا يستلزم القطع لان الظن قد يكون حقا وواجب الاتباع واما ثانيا فلان ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدين كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج فى الوحى مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين فى عصر آخر قبل ذلك العصر او بعده

فذلك

فذلك للاجماع لايكون حجة على ثلاث الواحد اوالجماعة من المجتهدين لان عملهم
باجتهادهم لاباحتجاج المجتهدين واما ثالثا فلان اكمال الدين هو التنصيص على
قواعد العقائد والتوفيق على اصول الشرايع لادراج حكم كل حادثة فى القرآن
(قوله لم تكن باقية) فيه انه ان اراد بعدم البقاء انقطاع الوجود الفعلى فهو ممنوع
لان تلك المسئلة لم توجد فى الخارج بالفعل على الفرض حتى تنقطع وذلك لانها
لم تخرج من الخفاء الى الظهور فى زمن الوحى لعدم كون الوحى الصريح ناطقا بها
بل بقيت تحت الخفاء حتى احتاجت الى الاجتهاد وعلى تقدير الخطاء على اجماعهم
باحد الوجهين المذكورين لم تكن ايضا خارجة من الخفاء الى الظهور فى زمن
الاجماع وبعده بل بقيت فى الخفاء وان اراد به انقطاع الوجود بالقوة اى وجودها
فى نفس الامر وهى لم تنقطع بالخطاء على اجماعهم بل هى موجودة فى نفسها الى
آخر الدهر بلا انقطاع غايتها انها لم تخرج من الخطاء الى الفعل فالاولى ان يقال
لو جاز الخطاء على اجماعهم باحد الوجهين لزم ان لا فائدة فى شرعية هذه المسئلة
لعدم العمل بها اصلا لا فى زمن الوحى ولا بعده لعدم العلم بها (قوله صيانة) لعله قيد
لقوله كرامة من الله تعالى لا لقوله فوجب القول على مازعم تأمل (قوله كان
فاسدا) الاولى ان يقول ناقصا (قوله وركنه) لما فرغ من بيان ثبوته فى نفسه
ومن المجتهدين ومن بيان ثبوته عند المحتج به ومن بيان افادته القطع شرع
فى بيان ركنه اى مايقوم به الاجماع على ماهو معنى الركن فقال هو الاتفاق اى
اجماع المجتهدين من امة محمد فى عصر على حكم شرعى وهذا الاتفاق نوعان عزيمة
ورخصة والعزيمة هى الاصل فى الباب وهى التكلم من كل المجتهدين بما يوجب
الاتفاق او عملهم كلهم فيما كان من باب العمل كتعاطى العجين والخبز والاستحمام
ونحوها وهذا النوع اى الاجماع العملى يفيد الجواز لا الوجوب الا مع قرينة
تدل على الوجوب لماروى عبيدة السلمانى ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام
كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر فانه دل على ان اجماعهم العملى لا يدل على
الوجوب والا لزم ان يكون الاربع قبل الظهر واجبا لاجماعهم عملا عليه مع انه
سنة بالاتفاق والجواز المذكور اعم من المستحب والسنة بمعنى مقابل الوجوب
(قوله والرخصة فى الاتفاق) سمى هذا القسم من الاتفاق رخصة لانه جعل اجماعا
ضرورة للاحتراز عن نسبة المجتهدين الى الفسق والتقصير فى امر الدين على
ماسيأتى بيانه بخلاف القسم الاول فانه ليس للضرورة بل هو اجماع فى الحقيقة
الوجود اتفاقهم فيه حقيقة قولا او فعلا وصورة هذا القسم ان يذهب واحد من

فلو جاز الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا
على خطاء او اختلفوا وخرج الحق عن
اقوالهم وقد انقطع الوحى لم تكن باقية
فوجب القول بان اجماعهم صواب
كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين
وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم الآية دالة على ان شريعته كاملة
فلو لم تكن للمجتهدين ولاية استنباط
الاحكام التى ضاق عنها نطاق الوحى
الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين
كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق
كان فاسدا لا كاملا ولا بنا فيه ثبوت
لا ادرى من البعض لجواز دراية الآخر
(وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اى
فى الاتفاق (تكلم الكل) من المجتهدين
(او عملهم) وهذا القسم يفيد الجواز
الا مع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب
لماروى عبيدة السلمانى ما اجتمع اصحاب
الرسول عليه السلام كاجتماعهم على
الاربع قبل الظهر (والرخصة)
فى الاتفاق (تكلم بعضهم او عمله
وسكوت الباقين بعد بلوغه) اى
بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقين
(و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه
كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد فى
كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى
الكبار الفتوى

و يسلم سائرهم فشرط سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض او الاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضى مدة التأمل فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فن المحال عادة ان يكون سكوتهم لاعن اتفاقهم (وخالف الشافعي في) القسم (الاخير) فان المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقي للتأمل اوللتوقف بعد ه لتعارض الادلة او للتوقير او الهيبة او خوف الفتنة اواعتقاد حقية كل مجتهد فيه اوكون القائل اكبر سنا

اهل الاجماع في عصر الى حكم في مسئلة شرعية قبل استقرار المذاهب عليه وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هناك خوف فتنة ولم يظهر له مخالف او فعل فعلا كذلك فيما هو من باب الفعل كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا و بعض الشافعية و يسمى اجماعا سكوتيا وانما اشترط مضى مدة التأمل لان السكوت قبله حلال شرعا فلا يدل على الرضا وانما اشترط تقية الفتنة لان ترك الانكار في حال خوف الفتنة امر معتاد مشروع رخصة فلا يدل على الرضا ايضا ولم يذكر المصنف رحمه الله هذا الشرط ولابد من ذكره وقد ذكره صاحب الميزان ثم قال لايخلو من ان تكون المسئلة اجتهادية اولا فان لم يكن فلا يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف اولا فان لم يكن نحو ان يقال ابو هريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها قولا لايكون اجماعا لعدم لزوم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا اوخطاء فلا يلزمهم الانكار اما لو كان في معرفتها تكليف فيكون سكوتهم رضى اذلو لم يكن كذلك لزم ترك ما يجب عليهم من النهى عن المنكر المستلزم للخلف في اخبار الله تعالى فانه موجه بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر و يشهد لهم بذلك قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر و ان كانت اجتهادية بان كانت من الفروع التى هى من باب العمل لا الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسئلة الاعتقادية سواء و يكون اجماعا سكوتيا رخصة عند اكثر اصحابنا و بعض الشافعية (قوله عند العرض) اى عرض الحادثة (قوله اوالاشتهار) عطف على العرض اى عند اشتهار الحادثة (قوله منزلته) اى منزلة العرض (قوله فان المشهور عنه) وهذا هو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهرى و بعض المعتزلة وللشافعي ههنا قول آخر لكن المشهور هو المذكور في الكتاب حكى عنه انه حجة وليس باجماع وهو المنقول عن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي وحكى عن الشافعي ايضا انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير ثبت به الاجماع وان انتشر القول من واحد اواثنين والساكتون اكثر علماء العصر لايثبت الاجماع ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر واستدل على القول المشهور بما ذكره الشارح وهو ظاهر (قوله بعده) اى بعد التأمل في الادلة (قوله اواعتقاد حقية كل مجتهد) اجاب عنه في الكشف بان ذلك الاعتقاد لايمنع عن المباحثة وطلب الكشف عن ماخذه لا بطريق الانكار على

ان في الصحابة من لم يكن يعتقد ذلك اوللتوقير اى لتوقير القائل او الفاعل (قوله او خوف الفتنة) وهذا مدفوع بما ذكرناه من شرط عدم خوف الفتنة (قوله حتى سأله) ولو جعل عمر سكوته تسليما ودليلا على الموافقة لما سأله ولو كان السكوت دليلا على الموافقة لما سكت على رضى الله عنه مع كون الحق عنده في خلافهم (قوله فقال) اى قال على رضى الله عنه (قوله كل افقه من عمر) مقول قال عمر (قوله صيانة) اى صيانة لعمر رضى الله عنه عن طعن الناس بانه امسك المال من محله ذكر صدر الاسلام ابو اليسر منا وصاحب القواطع من الشافعية ان هذا الاجماع اى السكوتي لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخصوم من الشبه فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس وردّ بانه على هذا لم يبق فرق بين قول من قال انه حجة وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا انه يثبت عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق ويمكن ان يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع قول كالنص والمفسر دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق فان قيل لو كان قطعيا يلزم ان يكفر جاحده او يضلل وليس كذلك قلنا انما لم يكفر لكونه متمسكا بدليل يصلح شبهة الا ترى ان موجب العام قطعي عندنا ولا يكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة (قوله واهله اه) واعلم انه لا اجماع الا لامة محمد لانه انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة نحو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وهذا اللفظ وان لم يتناول الكافر لكنه يتناول كل مسلم وهو ينقسم باعتبار اهلية الاجماع وعدم اهليته على ثلاثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق وقسم ليس من اهله بالاتفاق وقسم مختلف فيه فالاول كل مجتهد مقبول الفتوى لكونه من اهل الحل والعقد والثاني كالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة الا انه لا يتصور منهم وفاق ولا خلاف وكذلك كل من سيوجد الى يوم القيامة من الامة فان اعتباره يؤدى الى انتفاء الاجماع بالكلية لان اتفاقهم حينئذ لا يمكن الا عند القيامة لا قبلها وعندها لا يحصل الاجماع المقصود ههنا وهو الدليل الشرعي على الحكم الشرعي والثالث كالمقلد العامي الذي لا يعلم الاصول والفروع والذي يعلم الاصول لا الفروع والذي يعلم الفروع لا الاصول وكالمجتهد الفاسق والمبتدع واختلفوا

او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت على حين شاور عمر في حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى حديثا في قسمته وفي اسقاط الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى سأله فقال ارى عليك الغرة وقيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بما ترى في العول فقال درته وجوابه ان الصحابة بعد ما شرطنا مضي مدة التأمل لا يتهمون بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عادتهم كما قال عمر رضى الله عنه حين نهى عن المغالاة في المهر فقالت امرأة ايعطينا الله تعالى بقوله وآتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال وسكوت على في المسئلتين كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع ما فيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاول حسنة وما اختاره كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر الين الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها غير واجبة لا عن بيان مذهبه (واهله) اى اهل الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ

في هذا القسم فذهب بعضهم منهم القاضي الباقلاني الى اعتبارهم في الاجماع مستدلين بان اسم الامة يتناول الكل الا انه خص منها الصبي والمجنون والجنين لعدم الفهم وعدم تصور الوفاق منهم فبقي الباقي على حاله بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي وذهب الجمهور من اصحابنا وغيرهم الى انه لاعبرة الا باتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة الهوى والبدعة واختاره المصنف وقال واهله مجتهد غير فاسق وغير مبتدع واحترز بالاول عن المقلد عاميا كان كالذي لا يعلم الاصول والفروع اوغير عامي كالذي يعلم الاصول لا الفروع وبالعكس واستدل عليه بوجهين الاول لو اعتبر وفاقهم لم يتصور الاجماع لان العادة قاضية بامتناع اتفاقهم لكثرتهم قطعا وتباين اما كنهم جدا لكن الاجماع ثابت قطعا ولقائل ان يقول اهل الاجماع كذلك ويمكن ان يجاب عنه بانهم لم يبلغوا في الكثرة الى حد كثرتهم والثاني ان قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطاء فلو اعتبر في الاجماع جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطاء واللازم باطل لاستلزامه جواز اتفاق الامة على الخطاء فكذا الملزوم وفيه نظر لان كون قوله من عنده بلا دليل لا يستلزم كونه خطاء لجواز اصابته الحق عقلا بناء على القول ان للعقل حكما في الشرعيات او توفيقا للحق من الله تعالى وان لم يكن عن دليل سمعي لان الدليل للتوصل الى المطلوب واذا حصل المطلوب بلا دليل سمعي فلا حاجة اليه والجواب عنه انهم قالوا ان الحكم في الشرعيات لا عن دليل خطاء على ماسيأتي بيانه وقد يستدل عليه بان المقلد يحرم عليه مخالفة العلماء وكل من حرم عليه مخالفته للعلماء لا تعتبر موافقته في الاجماع اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه كالمجتهد الذي لم يوجد وقت الانعقاد فانه يحرم عليه مخالفة الاجماع بعد علمه بالاجماع وموافقته غير معتبرة بل المقلد اولى منه لانه اذا لم يعتبر موافقة المجتهد الذي بعد الاجماع فلان لا تعتبر موافقة المقلد اولى وفيه نظر لان هذا المجتهد انما لم تعتبر موافقته لكونه لم يوجد وقت الاجماع وانقراض العصر ليس بشرط والمقلد كان موجودا وقت الاجتهاد فكان قياسا مع الفارق وذهب بعضهم الى اعتبار موافقة من يعرف الاصول وبعضهم الى موافقة من يعرف الفروع واحترز بالثاني عن الفاسق واستدل عليه بان وجوب اتباع المجتهدين والتزام قولهم انما يثبت باهلية اداء الشهادة لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي كابي اسحق الشيرازي

فلو اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطاء فجاز اتفاق الامة على الخطاء (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان كان عالما بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء كان حقا كفر كبعض الروافض في تغليط جبرا ئيل عليه السلام اولا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي رضي الله عنه وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذا السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقلة التأمل وايا ما كان فلا يكون من الامة الكاملة

وامام الحرمين يعتبر قول الفاسق فى الاجماع ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق
المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدى اليه اجتهاده فكيف ينعقد
الاجماع عليه فى حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه واحترز بالثالث عن
المبتدع واستدل عليه بما حاصله انه اما متعصب او ماجن او سفيه وايا ما كان
فلا يكون من الامة الكاملة وتوضيح المسئلة ان المبتدع لا يخلو من ان يكون
بدعته توجب الكفر بصريحها كغلاة الروافض والمجسمة اولا توجبه فان كان
الاول فلا نزاع فى عدم اعتبار وفاقه وخلافه فى الاجماع لانه كافر وان كان الثانى
فان كان بدعته تتضمن كفرا اى توجبه لا بصريحها وهو المخطئ فى الاصول
بتأويل ففيه الخلاف فمن كفره لم يعتبره فى الاجماع كالكافر الاصلى ومن لم يكفره
يعتبره فيه وان كان بدعته لا تتضمن كفرا ففيه ثلاثة مذاهب الاول اعتباره مطلقا
مال اليه ابن الحاجب مستدلا بان الادلة الدالة على الاجماع شاملة له لكونه
من المجتهدين فلا ينعقد الاجماع بدونه واجيب بان الادلة من قبيل المقتضى
ووجود المقتضى غير كاف فى الحكم ما لم ينتف المانع ولم ينتف المانع ههنا وهو
الفسق (قوله لم يكن اجماعا) وهل يكون حجة ام لا فقال الشارح المحقق فى شرح
المختصر لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس على العول
واجماع من عدا الاشعرى على ان النوم ينقض الوضوء واجماع من عدا ابا طلحة
على ان البرد يفطر لم يكن اجماعا قطعيا لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا
على وجود راجح او قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثيرون
لم يطلعوا عليه او اطلعوا وخالفوه غلطا او عمدا كان فى غاية البعد ويكون من
قبيل الاحتمال (قوله خلافا لمالك) قال ينعقد الاجماع باتفاق اهل المدينة
واستدل عليه بعض اصحابه بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفى خبثها
كما ينفى الكير خبث الحديد وجه الاحتجاج به انه دل على نفى الخبث والخطاء
خبث فيكون منفيا وما ينفى عنه الخطاء فهو حجة قال الشيخ اكمل فى حاشية
المختصر طيبة على وزن شيبة اسم من اسماء المدينة لا وصف لكنه لا يناسب حمل
تنفى عليه تأمل (قوله فان ذلك ليس بشرط) بل اجماع غيرهم من مجتهدى
كل عصر حجة ايضا لانه اجماع الامة من امة محمد فوجب اعتباره بالادلة السمعية
نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين لا تجتمع امتى على الضلالة وقوله لانه اجماع الامة
دليلنا ولان الامة كلى متواطئ لا مشكك فاذا اعتبر اجماع احدهما يعتبر الآخر
ايضا واستدل الظاهرية بوجهين احدهما ما ذكره الشارح رحمه الله من انه

(وشرطه) اى شرط الاجماع (اتفاق
الكل) لان المعتبر اجماع الامة فان بقى منهم
احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا
لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد
المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب
فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا
اشترط اتفاق الكل (فلا يكفى العترة) اى
لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول
عليه السلام خلافا للامامية والزيدية
من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا
للبعض (ولا الائمة الاربعة) خلافا
لاحمد والقاضى ابى حازم منا (ولا اهل
المدينة) خلافا لمالك (لا كونهم) اى
الكل عطف على اتفاق الكل (صحابة)
فان ذلك ليس بشرط فى انعقاد الاجماع
خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا
لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة
بعض الصحابة ولا يصح

قلنا يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه
خلاف مستقر وليس باجماع عند
من يشترطه واذا كان كذلك
(فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة)
لانهم ليسوا بدونه كل الامة
وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم
والتفتوا اليه كما حكى وذا دليل اعتباره
وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام وهم
المخاطبون حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج
التابعي عن كونه من الامة الكاملة
المعتبرة (ولا بلوغهم) اي الكل (عدد
التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا
انقراض العصر) اي عصر المجمعين
فانه ليس بشرط لانعقاده ولا لحجيته وهو
الاصح عن الشافعي لعموم تلك الادلة
فلو اتفقوا ولو حينا لم يجز لاحد مخالفته
ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل
الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع
باستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله
وقت التأمل وثانيا ان احتمال رجوع
الكل او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان
ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا بقاؤه
لان مدار كرامة الحجية وصف الاجماع
فلا يبقى مع رجوع البعض

لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح بيانه انه اذا كان
في المسئلة خلاف بين الصحابة ثم اجمع التابعون وجب ان ينعقد الاجماع لانه
لما انعقد اجماعهم مع عدم قول الصحابة فيها فلأن ينعقد معه اولى وذلك يستلزم
الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة واجاب بما حاصله ان من لم يشترط عدم خلاف
سابق يمنع بطلان التالي ومن شرط ذلك يمنع الملازمة والثاني ان الصحابة قبل
مجيء التابعين وغيرهم من ائمة المجتهدين اجمعوا على ان ما لا قطع فيه يجوز فيه
الاجتهاد ولو كان اجماع غير الصحابة صحيحا لزم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض
الاجماعين واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التابعين لو اجمعوا
على مسئلة اجتهادية لما جاز الاجتهاد فيها بعد اجماعهم مع ان الصحابة اجمعوا
قبلهم على ان كل ما لا قطع فيه يجوز الاجتهاد فيه فيلزم مخالفة اجماع الصحابة
وتعارض الاجماعين احدهما اجماع الصحابة على ان كل ما لا قطع فيه يجوز
الاجتهاد فيه والثاني انه لا يجوز الاجتهاد في المسئلة الاجتهادية بعد انعقاد
الاجماع فيها واجيب عنه بالنقض باجماع الصحابة بان الصحابة قبل الاجماع على
حكم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيه وبعد اجماعهم فيه لا يجوز الاجتهاد فيه مع
انه حكم اجتهادي فيلزم مخالفة اجماعهم وتعارضه ورد بان اجماعهم على جواز
الاجتهاد فيما لا قطع فيه مشروط بعدم الاجماع فيه اي ان ما لا قطع فيه يجوز
الاجتهاد فيه ما دام لا قطع فيه نظيره لا شيء من النائم بيقظان ما دام نائما واذا وجد
فيه الاجماع زال شرط اجماعهم الاول فلا يلزم شيء من الامرين اعني تعارض
الاجماعين ومخالفة اجماع الصحابة اي عدم اعتباره (قوله فالتابعي) اي التابعي
المجتهد الموجود عند انعقاد الاجماع من الصحابة واما من نشأ من التابعي وبلغ
درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف
في اشتراط انقراض العصر على ما سيأتي فمن شرط ذلك اعتبره ومن لم يشترط
لم يعتبره (قوله لعموم الادلة السمعية) اي القائمة في حجية الاجماع نحو قوله تعالى
ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قيد الادلة
السمعية فان من استدل على حجية الاجماع بالعقل فلا بد له من القول بعدد التواتر
فان الاجماع الذي لم يبلغ مجموعه حد التواتر لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم
على القاطع اجماعا كما استدلوا عليه بهما على ما تقدم عند قوله وهو حجة قطعية عقلا
(قوله ولا انقراض العصر آه) معنى الانقراض عبارة عن موت جميع المجتهدين
الموجودين وقت نزول الحادثة واعلم انه اذا اتفقت كلمة مجتهدي عصر في لحظة

انعقد الاجماع عند المحققين وهو الاصح من الرواية عن الشافعي وقال احمد وابن فورك انقراض العصر شرط انعقاده وقيل ذلك في الاجماع السكوتي على ما مر آنفا وقال امام الحرمين ان حصل الاجماع عن قياس يشترط ذلك والا فلا واختار المصنف مذهب المحققين واحتج عليه بالسمع وقال لعموم تلك الادلة اى السمعية فانها تدل على ان اجماع الامة حجة من غير تقييد بموت او انقراض عصر والاصل عدم التقييد وقد يستدل عليه ايضا بان الاشتراط الانقراض يؤدى الى عدم الاجماع فيكون باطلا وذلك لانه لو اجمع الصحابة ولحقهم التابعي في عصرهم يجوز له مخالفتهم لعدم انعقاد اجماعهم لعدم انقراض عصرهم وحينئذ لا يخلو اما ان يوافقهم التابعي او يخالفهم فان خالفهم لم يبق اجماعهم اجماعا وان وافقهم ولحق تبع التابعي قبل انقراض عصر التابعي يجوز له مخالفتهم لانه لم ينعقد اجماعهم بعد فان خالفوا لم يكن اجماعهم اجماعا وهلم جرا الى زماننا فلم يتحقق اجماع قط واجيب عنه بان المراد انقراض عصر المجمعين الاولين عند حدوث الواقعة لا انقراض من يحدث بعدهم فاذا انقرض عصرهم ولم يظهر منهم ولا من التابعين المدركين عصرهم خلاف انعقد الاجماع ولم يؤثر حدوث تبع التابعين بعد انقراض عصر المجمعين الاولين وهذا بناء على ان فائدة اشتراط الانقراض اعتبار دخول من ادرك عصر المجمعين الاولين في اجماعهم مع جواز رجوع بعضهم قبل الانقراض على ما هو المختار عند المشترطين ذلك واما اذا كان فائدة الاشتراط جواز رجوع بعض المجتهدين بشرط وهو فكر كما هو المختار عند احمد لا اعتبار موافقة من يوجد في اجماعهم فلا مدخل للاحق فينعقد اجماع الاولين عند انقراضهم اذا لم يرجع واحد منهم ولا تؤثر مخالفة من ادرك عصرهم من التابعين واحتج للمشترطين بثلاثة اوجه ثم اجاب عن الاول بان وقت التأمل هو وقت انعقاد اعتقادهم لا وقت حياتهم مطلقا فاذا تقرر اعتقادهم على حكم مضى وقت التأمل وان لم ينقرضوا وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون رافعا فاحتمال رجوع الكل او البعض قبل انعقاد اجماعهم توهم الدافع وهو لا يكون دافعا لاجماعهم واحتماله بعد انعقاد اجماعهم رافع فلا يكون رافعا وعن الثالث بانه قياس مع الفارق اعني انه قياس الرفع على الدفع فيكون باطلا (قوله الاولى ان اهل العصر الاول آه) اختلف القائلون بحجية اجماع من بعد الصحابة في شرط آخر وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق وصورته ان يختلف اهل عصر في مسئلة واستقر خلافهم بحيث صار احد القولين مذهبا لبعض

والجواب عن الاول ان الاعتقاد اذا تقرر مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون رافعا وعن الثالث انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل (ولا للاحق) اى يشترط للاجماع اللاحق (عدم الاختلاف السابق) ههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند مشايخنا انه يجوز والاختلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد للمخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر لدليله لا لعينه ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين ودليله انما بقى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذى ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث

والآخر مذهب الغيرة فهذا الخلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته اولا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع وتبقى المسئلة مجتهدا فيها كما كانت لاجماعا عليها واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم وهو الاصح انه لا يمنع ويرتفع الخلاف به وتكون المسئلة مجمعا عليها عند علمائنا الثلاثة واختاره فخر الاسلام والقفال الشاشي من الشافعية واختاره المصنف ايضا واستدل عليه بان المعتبر اتفاق مجتهدي العصر وقد وجد ذلك فان قيل استقرار الخلاف الاول بعد التأمل على ماهو الفرض دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ بقول كل واحد من الطرفين باجتهاد او تقليد وهو يعارض اجماع العصر الثاني على امتناع الاخذ بكل واحد منهما ويلزم من التعارض تخطئة احد الاجماعين اجيب بانا لا نسلم لزوم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول على القولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان المصيب واحد والآخر خطاء واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطاء خطاء ولو سلم اجماعهم على تجويز الاخذ بكل منهما لكن بشرط ان لا ينعقد اجماع قاطع بعدهم على احدهما وقد وجد ذلك ورد بان تقدير الاشتراط او جاز في ذلك الاجماع لجاز ان ينعقد اجماع على خلاف الاجماع الاول ولجاز ايضا ان يخالف واحد الاجماع ويقدر ان الاجماع الاول مشروط بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف ودفع بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان الاقوال اذا تعددت والحق واحد منها يجوز ان يجوزوا الاخذ بكل واحد منها طلبا للصواب واما اذا اتحد القول واتفقوا عليه كان ذلك صوابا بيقين كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق اخذ غيره وقال بعض مشايخنا فيه اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعند ابي حنيفة يمنع الخلاف السابق انعقاد الاجماع اللاحق وعند محمد لا يمنع وابو يوسف مع ابي حنيفة في رواية ومع محمد في رواية وقد قالوا ان عدم الخلاف السابق ليس بشرط عند محمد وان اجماع كل عصر حجة سواء سبق فيه الخلاف من السلف او لم يسبق ومن هنا قد صح القول عن محمد ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد باطل لكونه خلاف اجماع اللاحق اعني اجماع التابعين بعد خلاف الصحابة فيه فان عند عمر لا يصح بيعها وعند علي وجابر يصح ثم انعقد اجماع التابعين على قول عمر وذكر الكرخي عن ابي حنيفة ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينتقض قالوا هذا دليل على ان ابا حنيفة جعل الاختلاف السابق مانعا عن

ولذا قلت (الا ان يكون) اي الاجماع اللاحق (على قول ثالث) فحينئذ يكون الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة يشتركان في ارث الجد وحرمانه ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او ابعد الاجلين ويشتركان في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه ومنها علة الربا في غير النقدين القدر مع الجنس او الطعم او الادخار معه وتشترك في ان لا ربا الامع الجنس

انعقاد الاجماع اللاحق واشترط في انعقاد الاجماع عدم الخلاف السابق على
خلاف مذهب محمد وقال بعض المحققين ان هذه الرواية عن ابي حنيفة ليست
دليلا على ذلك بل تأويل هذا القول ان الاجماع الذي تقدمه الاختلاف السابق
اجماع مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا هو اجماع
فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل فينفذ قضاء القاضي
في بيع امهات الاولاد ولا ينقض لانه ليس مخالفا للاجماع القطعي لا لما ذكر ان
الخلاف السابق يمنع الاجماع على عدم جوازه فعلى هذا لا فرق بين قول ابي حنيفة
ومحمد في ان الاختلاف لا يمنع انعقاد الاجماع اللاحق الا من جهة ان ابا حنيفة
قال ان هذا الاجماع المسبوق بالاختلاف اجماع فيه شبهة ولم يقل ذلك محمد
واحتج المخالف اعني اكثر اصحاب الشافعي بوجهين احدهما ما حاصل الاول
ان المخالف الاول ولو كان واحدا لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه لانه من الامة
ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله به فلا ينعقد الاجماع بدونه اما الاولى فلانه
لم تتفق كل الامة ولا بد منه واما الثانية فلانه لو خرج بموته عن الامة وبطل قوله
لبطل المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار
قول الباقين فيما اختلفوا فيه بموت احدهم اجماعا لان الباقين كل الامة الاحياء
في ذلك العصر وهو المعتبر اذ لا عبرة بالميت لكن اللازم باطل بالاتفاق وقوله منهم
خبران والضمير في قوله راجع الى الميت اي قوله في حال حياته معتبر لدليله لا لذاته
ودليله باق بعد موته فيكون قوله باقيا ايضا فيعتبر في الاجماع فينتفي الاجماع
بعدمه وثانيهما ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وكل ما كان
كذلك باطل فهذا باطل اما الاولى فلان اجماع التابعين اذا انعقد على احد
قولي الصحابة تبين ان القول الآخر خطأ بيقين فكان فيه نسبة بعض الصحابة
الى الضلال اذ الضلال هو الخطأ بيقين واما الثانية فلانه لا يظن بابن عباس
رضي الله عنه انه ضل في انكاره العول ولا بابن مسعود رضي الله عنه في تقديمه ذوي
الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعدهم على خلافه فلذلك اجاب عن الاول
بان حجية اجماعهم لا تتصور الا من الاحياء المعاصرين لا من الاموات فلا يضر
خلافهم في حجيته الاجماع اللاحق فان قيل انه وان مات لكن قوله باق ببقاء
دليله فيضر الاجماع اللاحق قلنا لا نسلم بقاء دليله لانه ارتفع بالاجماع اللاحق
المنعقد بخلافه كالقياس الذي ورد بخلافه نص فانه يرتفع بذلك النص وفيه نظر
اما اولا فلان الخصم لا يسلم انعقاد الاجماع اللاحق مع الخلاف المقدم حتى يصح

فالقول الرابع بعلة الربا بدون الجنس ينفى المتفق عليه ومعه لا ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج او الوضوء ويشتركان فى وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما يرفع المجمع عليه وبوجوب تطهيرهما لا واما المتعدد فالقولان اما الوجود فى الكل والعدم فى الكل كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعى وعدمه عندنا اذ تفريق القاضى فى الجب والعنة ليس بفسخ فالفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام فى الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل فى احدهما وثلث الباقى فى الاخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجود فى البعض مع العدم فى البعض لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كناقضية الخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الشافعى رحمه الله فشمول وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجود فى البعض مع العدم فى بعض آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد

القول ان دليله ارتفع بذلك الاجماع بل هو اول المسئلة اللهم الا ان يقال ان الجواب تحقيقى لا الزامى واما ثانيا فلانه لا يصلح جوابا عن قول الخصم والا لبطل المذاهب ولصار قول الباقين اه وعن الثانى بمنع الملازمة على تقدير وبمنع بطلان اللازم على تقدير (قوله اما الوجود فى الكل والعدم فى الكل) اى كل المحل المتعدد وهو العيوب الستة فى الزوج والسبعة فى الزوجة وتعددها باعتبار كونها من الزوج والزوجة (قوله اذ تفريق القاضى) متعلق بعندنا (قوله وكثلث الكل للام) تعدد المحل ههنا باعتبار كونه مسئلتين وفى المسئلتين الآتيتين باعتبار الخروج من غير السبيلين والمس باعتبار صلاتى الفرض والنفل (قوله اذا اختلفوا على قولين) واستقر رأيهم عليهما بحيث يكون كل من القولين مذهبا لصاحبه فهل يجوز لثالث احداث قول ثالث مخالف لهما ام لا يجوز على ثلاثة اقوال ذهب اكثر العلماء الى عدم جوازه مطلقا وذهب بعض الظاهرية والشيعة الى جوازه مطلقا وبعض المحققين من اصحاب الشافعى ومالك كالآمدى وابن الحاجب الى التفصيل ان كان الثالث يرفع المجمع عليه لا يجوز والا يجوز واختار رحمه الله الاول ثم مثل له امثلة بعضها مما كان محل الخلاف واحدا وبعضها متعددا ولا يخفى عليك ان الاولين من الامثلة المذكورة مما لاشك ان القول الثالث فيهما مخالف للاجماع فلا يجوز واما فى الامثلة ففيه نظر على ما سيظهر لك (قوله وبعضهم خصوا الخلاف) اى الخلاف فى ان القول الثالث هل يجوز ام لا بعد استقرار رأيهم على القولين (قوله استقلالا او مقاسمة) فعند البعض يرث الجد استقلالا وعند البعض يرث مع الاخ مقاسمة واستقر رأى الفريقين عليهما فلا يجوز القول بحرمان الجد لكونه مخالفا للاجماع المركب فى ارث الجد (قوله القدر مع الجنس) اى عند الحنفية (قوله او الطعم) اى الطعم مع الجنس عند الشافعية (قوله او الادخار معه) اى الطعم والادخار مع الجنس عند مالك (قوله ومعه لا) اى القول الرابع مع الجنس لا ينفى المتفق عليه اشار به الى ان القول الرابع فى مسئلة الربا ليس مما ينفى المجمع عليه مطلقا بل ينفيه فى صورة فقط وفى صورة اخرى لا ينفيه فحينئذ لا يصح التمثيل بها لما نحن فيه اعنى كون القول الثالث او الرابع مخالفا للاجماع (قوله فالقول بعدم وجوب شئ منهما) يعنى شمول العدم يرفع المجمع واما شمول الوجود اعنى تطهيرهما فلا يرفعه فيكون القول الثالث فى هذه المسئلة ايضا رافعا للاجماع من وجه غير رافع من وجه كما فى مسئلة الربا فلا يصح التمثيل بها ايضا من كل وجه على انا نقول لا نسلم

ان شمول العدم ايضا برفع المجمع عليه فى هذه المسئلة كيف وان وجوب غسل المخرج خالف فيه ابو حنيفة ووجوب غسل اعضاء الوضوء خالف فيه الشافعى فيصدق ان شيئا من الطهارتين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان احدهما ليست بواجبة اجماعا فلا يكون شمول العدم ولا شمول الوجود مخالفا للاجماع (قوله لعيوبه الستة) وهى الجنون الجذام والبرص والبهق والجب والعنة وعيوبها السبعة الجنون والجذام والبرص والبهق والقرن والرتق والبخر والمراد بالمحل المتحد ههنا هذه العيوب باعتبار كونهما من الزوج والزوجة (قوله لم يقل به احد) فيه ان عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدمه فلا يكون القول بالفصل مخالفا للاجماع على ما سيصرح به (قوله فالقول بثلث الكل فى احداهما) قيل لا نسلم ان احد الشمولين اعنى ثلث الكل او ثلث الباقى فى الصورتين ثابت بالاجماع كيف وقد يصدق انه لا شئ من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل فى زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعى آخر بعكس ذلك فالقول الثالث لم يكن مخالفا الاجماع ايضا (قوله فشمول وجود الناقضية ا ه) فيه ان ناقضية الخروج من غير السبيلين خالف فيه الشافعى وناقضية المس خالف فيه اصحابنا فيصدق ان شيئا من الناقضين ليس مما يجب اجماعا فيصدق ايضا ان احدهما ليست بواجبة اجماعا فلا يكون شمول الوجود ولا شمول العدم مخالفا للاجماع على ما مر نظيره آنفا وفيه تفصيل سيأتى ذكره (اى بعض المتأخرين من الشافعية) كالآمدى ومعه من المالكية ابن الحاجب (قوله فيما اتفقوا عليه) احترز به عن مخالفة الكل فيما اختلفوا فيه (قوله كالصورتين الاوليين) وكالنية فى طهارة الوضوء والغسل والتيمم فعند البعض تجب النية فى الكل وعند البعض فى التيمم فقط فالقول بشمول العدم قول ثالث لم يقل به احد لكونه مخالفا للاجماع و كبكر وطئها المشترى ثم وجد بها عيبا فعند البعض لا يردها مطلقا وعند البعض يردها مع ارش البكارة فالقول بردها مجانا ثالث (قوله فعدم الاكتفاء) بيان لما اتفقوا عليه الكل فيكون الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع مخالفا للاجماع (قوله الا مخالفة مذهب واحد) اى من وجه لا مطلقا على ما يظهر بالتأمل فى تلك الصور (قوله او قول صاحبه) فان قيل ان كلا من الطرفين انما اوجب الاخذ بقوله لا بقول صاحبه بل هو ينكر قول صاحبه لانه خلاف مذهبه قلنا معناه ان كلا منهما اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه بمعنى ان الحق لا يخرج

(والبعض) اى بعض المتأخرين من الشافعية (قيده) اى الثالث (باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه) اى قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة مذهب فى مسئلة وآخر فى اخرى فلا كما فى الصور الاخر فان فى كل منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه (ورد) هذا التقييد (بان المفهوم من ادلة المانعين) لاحداث الثالث (والمجوزين) لاحداثه (الاطلاق) يعنى ان المفهوم من ادلة المانعين للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل كما فى مسئلة العيوب او على عدم القول الثالث كما فى الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه

عن قولهما فيجب الاخذ بواحد منهما الا انه اوجب الاخذ بقوله على وجه
التصويب مع احتمال الخطاء و بقول صاحبه اوجب الاخذ مع احتمال الصواب
(قوله والمنفى القول بنفيهم) اى الذى نفاه بعض المتأخرين فى قولهم هو القول
بنفى المتقدمين القول الثالث لا مالم يتعرضوا وسكتوا عنه يعنى القول بعدم
الثالث (قوله والا) اى وان كان عدم القول بالتفصيل اوالثالث هو القول
بعدمهما اومستلزما له لزم على كل مجتهد آه وجه الملازمة ان موافقته لصحابى
اومجتهد فى مسئلة يستلزم عدم القول بمخالفته له وعدم القول بمخالفته له يستلزم
القول بعدم مخالفته له على الفرض المذكور والقول بعدم مخالفته له يستلزم
موافقته له فى جميع المسائل وليس كذلك الاترى ان اباحنيفة وافق ابن مسعود
فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ولم يوافقه فى ان المحروم من الارث يحجب غيره
عند ابن مسعود وفيه نظر لان موافقته له فى مسئلة انما تستلزم عدم القول
بمخالفته له فى تلك المسئلة فقط لا فى غيرها وعدم القول بمخالفته له فى تلك المسئلة
يستلزم القول بعدم مخالفته له فى تلك المسئلة ايضا ولا يلزم من ذلك موافقته له
فى جميع المسائل (قوله بل الشان فى التمييز آه) توضيحه ان اكثر العلماء من
المتقدمين ذهبوا الى ان القول الثالث بعد استقرار اختلافهم فى القولين لا يجوز
احداثه مطلقا لكونه مخالفا للاجماع على عدم الفصل اوعلى عدم القول الثالث
ولاستلزامه تخطئة كل الامة وذهب بعض الظاهرية والشيعة من المتقدمين
الى جوازه مطلقا واستدلوا عليه بما ذكره من الوجهين وفصله بعض المتأخرين
وقال ان استلزام القول الثالث ابطال ما اجمعوا عليه لا يجوز وان لم يستلزم ذلك
بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه يجوز واستدلوا
عليه بان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كما فى الصورتين الاوليين
من الصور المذكورة لا لمخالفة مذهب فى مسئلة وآخر فى اخرى كما فى باقى الصور
فان القول الثالث فيها موافق لكل من القولين من وجه ومخالف من وجه
على ما عرفت فلا يكون مخالفا للاجماع وقصدوا به الرد على المتقدمين
بان احداث القول الثالث ليس بممنوع فى جميع الصور المذكورة بل فى بعضها
فاطلاق المنع والتجويز ليس بصواب ورده بعض المحققين بان المفهوم من ادلة
المانعين والمجوزين من المتقدمين هو الاطلاق فى المنع والتجويز فالتفصيل
المذكور بعده غير مفيد اذلم يذكر فى دليل التفصيل ما يبطل دليل
المذهبين بل قالوا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه لا لمخالفة مذهب

فاجيب بان عدم القول بالتفصيل
او الثالث ليس قولا بعدمهما والمنفى
القول بنفيهم لا بما لم يتعرضوا له والالزم
على كل مجتهد وافق صحابيا اومجتهدا
آخر ان يوافقه فى جميع المسائل وليس
كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق
فى مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب
بان الادلة تقتضى منع تخطئة الكل فيما
اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا
اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد
ولا منع منه فاجيب بانه دليل مالم يتقرر
اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا ولو سلم
فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه
من الامر المشترك وثانيا لولم يجز لم يقع
وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلث
الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس
تابعى آخر ولم ينكر والاانقل عادة فاذا
كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق
(فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم
ابطال ما اجمعوا عليه منع و الا فلا
(غير مفيد) بل الشان فى التمييز بين
الاستلزام وعدمه

فى مسئلة وذا الا بطلانه لان المانع يسلم ان الممنوع مخالفة الكل لا مخالفة البعض
و يقول ان فى الصور كلها مخالفة الكل على ما ذكره رحمه الله فاذا قابل
الشان ان يبين ما يتميز به بين الاستلزام وعدمه حتى يظهر حقية القول بالتفصيل
و بطلان ما ذكره المتقدمون من اطلاق المنع والتجويز لكنهم لم يبينوه فلا بد
من بيانه وهو ان المقصود ان كان الزام الخصم فالتمسك بعدم القائل بالفصل
و بالاجماع المركب صحيح فى جميع الصور فيكون القول الثالث باطلا مطلقا
كما يقال فى الزام الخصم اما ان تثبت ولاية الاجبار للاب اولا تثبت فان ثبتت
ثبتت للجد ايضا والا فلا لعدم القائل بالفصل فيقبل الزاما للخصم وكما يقال
فى وجوب الزكاة فى الحلى فى الزام الشافعى ان الوجوب فى الضمار لا يخلو من ان
يكون ثابتا اولا فان كان ثابتا يكون ثابتا فى الحلى ايضا قياسا وان لم يكن ثابتا
فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى اذ لو لم يثبت فى الحلى يلزم العدم فى الضمار مع العدم
فى الحلى وهذا باطل لكونه مخالفا للاجماع المركب على شمول الوجود لان
الوجوب فى الحلى ثابت عندنا وفى الضمار ثابت عند الشافعى فيكون شمول العدم
مخالفا لهذا الاجماع المركب وهذا وان لم يفد حقية الوجوب فى الحلى عندنا لكنه
يفيد نفى ما قاله الشافعى فانه لو لم يثبت الوجوب فى الحلى يلزم العدمان وهو منتف
عند الشافعى واما ان كان المقصود اظهار الحق فالتمسك بهما ليس مقبولا
ولا القول الثالث باطلا مطلقا بل فيه تفصيل وهو ان القولين ان اشتركا
فى امر واحد حقيقى شرعى يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع فيصح
التمسك وان لم يشتركا فيه بان لا يكون المشترك فيه واحدا حقيقيا او كان واحدا
لكنه لا يكون حكما شرعيا فالقول الثالث لا يكون باطلا لعدم استلزامه ابطال
المجمع عليه فلا يصح التمسك فالاول اى المشترك منهما فى واحد حقيقى شرعى
كمسئلة العدة والمتوفى عنها زوجها والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان فى ان
العدة لا تنقضى بالاشهر وحلها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد حقيقى
شرعى اى ثبت بالشرع ومسئلة وجوب النية فى الطهارة اى الوضوء والغسل والتيمم
فان القولين اعنى وجوبها فى الثلاث عند الشافعى وفى التيمم فقط عندنا يشتركان
فى امر شرعى وهو وجوب النية فى الطهارة الا ان الشافعى اوجبها فى الثلاث
وعلماؤنا فى الواحد وكمسئلة البكر التى وطئها المشترى ثم وجد بها عيبا فان القولين
اعنى عدم ردها مطلقا اوردها مع ارش البكارة يشتركان فى عدم الرد مجانا وهو امر
شرعى فالقول الثالث فى هذه الصور الاربع باطل مخالف للاجماع وكمسئلة فات

الزوجين احدهما حاضر والآخر غائب فان القولين يشتركان فى اثبات نسب
الولد من احدهما وفى ان الثبوت من احدهما ينافى الثبوت من الآخر بحكم
الشرع يعنى الافتراق فى الصورتين حكم شرعى فاحداث القول الثالث باطل
سواء كان قولا بشمول الوجود اعنى ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم
اعنى عدم ثبوته من واحد منهما اصلا والثانى اعنى عدم اشتراك القولين فى امر
واحد شرعى كمسئلة الربا فعلته القدر مع الجنس او الطعم معه او الطعم والادخار
معه فان القولين او الاقوال لا يشتركان فى امر واحد شرعى فان قيل يشتركان
فى علية الجنس قلنا كون الجنس علة ليس حكما شرعيا بمعنى لا تدرك اولا خطاب
الشرع على ما هو معنى شرعى بل يستنبط ومفهوم احد الامرين او احد الامور
ليس امرا واحدا حقيقيا بل هو واحد اعتبارى ولو سلم انه واحد حقيقى لكنه ليس
حكما شرعيا فلا يفيد اشتراك القولين فيه واما مسئلة الخارج من غير السبيلين
ففيها تفصيل وهو ان القولين اعنى وجوب الوضوء او غسل المخرج يشتركان
فى امر واحد شرعى وهو وجوب التطهير فالقول الثالث ان كان شمول العدم فهو
باطل لكونه مخالفا للمجمع عليه اعنى وجوب احد الغسلين وان كان شمول
الوجود اى وجوب الغسلين معا فلا يكون مخالفا للاجماع فيكون جائزا فان قيل
الافتراق اى عدم اجتماع القولين ثابت بالاجماع فيكون الاجتماع اى شمول
الوجود مخالفا للاجماع قلنا الافتراق هنا وان كان امرا واحدا لكنه ليس بحكم
شرعى لان الشرع لم يحكم بالمنافاة ثابتة بين القولين حتى يلزم من عدم
احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما فى مسئلة ذات
الزوجين احدهما حاضر والآخر غائب على ما ذكرناه آنفا وكمسئلة
الخروج من غير السبيلين والمس مما كان المحل متعددا فان القول الثالث
فيهما سواء كان شمول الوجود اى الناقضية فيهما او شمول العدم اى
عدم الناقضية فيهما لا يكون خلاف الاجماع لعدم اشتراك القولين فى امر
واحد سواء كان كل من القولين امرا مركبا اعنى الانتقاض فى الخروج وعدمه
فى المس عند ابى حنيفة وعكسه عند الشافعى او امرا واحدا اعنى الانتقاض
فى الخروج مع عدمه فى المس عند ابى حنيفة وعكسه عند الشافعى فان قيل انهما
قد اشتركا فى احد الافتراقين اى انتقاض الخروج دون المس او بالعكس قلنا
ان هذا الافتراق ليس بحكم شرعى فان قيل انهما يشتركان فى عدم جواز الصلاة
وهو حكم شرعى فان من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالاجماع اما عندنا

فللاحتجام واما عنده فللمس فيكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع قلنا
اجماع بطلان الصلاة فيهما ممنوع لجواز ان يكون ابو حنيفة مخطئا فى ناقضية
الخروج مصيبا فى عدمها فى المس والشافعى يكون مخطئا فى المس مصيبا فى الخروج
اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا فى احدهما كونه مخطئا فى الاخر والقول بشمول
العدم فلا اجماع فى بطلان الصلاة حتى يكون القول بشمول العدم مبطلا له وقس
عليه باقى الصور يعنى ان اشترك القولان واحد شرعى يبطله الثالث فاحداث
الثالث باطل والافلا (قوله على ان التمسك اه) اى تمسك النافين بعدم القائل
بالفصل فى بعض الصور وبالاجماع المركب فى بعض آخر ولابد من ذكره وان تركه
الشارح مشهور فى المناظرات فلابد فى ابطاله بما ذكره المفصلون فى مقام
اسند لالهم اعنى ان الممنوع مخالفة الكل (قوله كما يقال الوجوب فى الضمار اه)
لايخفى عليك ان هذا يصلح نظيرا للتمسك بالاجماع المركب فى المناظرات لا للتمسك
بعدم القائل بالفصل بل نظيره اما ان يثبت ولاية الاجبار للاب اولا فان ثبت
ثبت للجد ايضا والافلا لعدم القائل بالفصل ثم فيما ذكره من النظير بحث لان قوله
والالاجتمع العدمان ممنوع وهو ظاهر بل الصواب ان يقال الوجوب فى الضمار
لايخلو من ان يكون ثابتا اولا فان كان ثابتا يكون ثابتا فى الحلى ايضا قياسا وان
لم يكن ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى اذ لو لم يثبت فى الحلى يلزم العدم فى الضمار
مع العدم فى الحلى فيجتمع العدمان وهذا منتف بالاجماع على ما وقع فى التوضيح
ولعل فى نسخة الشارح سقطا من قلم الناسخ والاوجه لقوله والالاجتمع
العدمان (قوله فيقبل التمسك) اى بالقول بعدم القائل بالفصل وبالاجماع
المركب (قوله بدليل تجويزهم الاصابة اه) كما فى مسئلة الخروج من غير
السبيلين والمس فان التجويز والتخطئة فيهما فى مقام التحقيق منهم لا فى مقام
الالزام على ما ذكرنا آنفا (قوله كالافتراق فيما لم يحكم الشرع) وقد ذكرناه
آنفا (قوله كما فى القول بوجوب تطهير المخرج) فان القولين يشتركان فيه
فى وجوب التطهير وهو امر واحد شرعى والقول الثالث اعنى شمول الوجود
لا يبطله واما شمول العدم فيبطله على ما مر (قوله يفيد اليقين) واستدلوا عليه
بقوله تعالى كنتم خير امة الآية فان الخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا عليه اذ لو
لم يكن حقا لكان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولاخفاء فى ان
الضلال اين لا تكون خير الامم وبقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا فان الوساطة
هى العدالة بين الافراط والتفريط وهى تقتضى الرسوخ على الطريق المستقيم

على ان التمسك بعدم القائل بالفصل
مشهور فى المناظرات كما يقال الوجوب
فى الضمار ان كان ثابتا يثبت فى الحلى
ايضا والالاجتمع العدمان وهو منتف
اجماعا والصواب ما قيل ان الغرض
اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل
الثالث مطلقا وهو محمل المنع المطلق
من اصحابنا بدليل تجويزهم الاصابة
فى احدى المسئلتين المنفصلتين والخطاء
والاخرى فى مقام التحقيق دون الالزام
واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك
ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان
فى حكم واحد حقيقى شرعى يبطله
الثالث كاشتراك القول بارث الجد
مع الاخوة استقلالا والقول بارثه معه
مقاسمة فارث الجد وهو حكم واحد
حقيقى شرعى يبطله القول بحرمانه
اما اذا اشتركا فى واحد اعتبارى
كاشتراك القول بعلية القدر مع الجنس
والقول بعلية الطعم معه فى مفهوم احد
الامرين او احد الامور او فى واحد
حقيقى ليس بشرعى كالافتراق
فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة اوشرعى
لكن لم يرفعه الثالث كما فى القول بوجوب
تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل
الثالث (وحكمه) اى الاجماع (انه
من حيث هو هو) مع قطع النظر عن
العوارض (يفيد اليقين) كما ان الكتاب
والسنة كذلك فافادته الظن بحسب
العوارض كالآية المأولة وخبر الواحد
(فيكفر جاحده) اى منكر حجية الاجماع
مطلقا هو المختار عند مشايخنا

وتنفي الزيغ عن سواء السبيل و بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى و نصله جهنم وساءت مصيرا ووجه الاستدلال به انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولاشك ان مشاقة الرسول عليه السلام وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع في المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة بل يكون قبيحا لان ضم المباح الى الحرام قبيح واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا لان اتباع سبيل من السبل واجب اذ لم يتركوا سدى وقال تعالى قل هذه سبيلي ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عليه السلام لانه ان كان كذلك يكون اتباع غيره مخالفة الرسول فيكون المعطوف اعني الاتباع عين المعطوف عليه اعني المشاقة في هذه الآية والعطف يقتضي المغايرة بينهما ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به الرسول عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد وهو باطل فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع مثل ما اتى به النبي عليه السلام فان شرط في كونه واجب الاتباع اجماع امة حصل المطلوب وان لم يشترط مع عدم الاجماع اذا كان واجب الاتباع فمع الاجماع اولى بالطريق فان قيل اذا كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد المذكور اجيب بان الجزء لا يكون غير الكل وان لم يكن عينه و بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة واستدلوا بهذه الاستدلالات على حجية الاجماع كما استدلوا على افادته اليقين واعترض على كل منها اما على الاول فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد لا ينافي كون المؤمنين العاملين خير الامم واما على الثاني فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو مأجور به ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة مجموعهم بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد لان ضم غير العدل لا يفيد العدالة اذ لا شئ في المجموع غير الاحاد ولو سلم فلا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين في عصر واحد لان الخطاب عام واما على الثالث فلانه يجوز ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام عين سبيل المؤمنين ولا نسلم لزوم كون المعطوف عين المعطوف عليه

وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس و في غيره خلاف (ولا بد له) اي للاجماع (من سند) اي دليل وامارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذي ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي كان عن عقل وقد ثبت ان لا حكم له عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغني به عن الاجماع فلم يبق له او لحجيته فائدة قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع ما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لا نسلم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه ونحو ذلك

لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين والمغايرة فى المفهوم
كافية فى صحة العطف ولايلزم المغايرة فى الخارج ولوسلم ان ما اتى به النبي عليه
السلام غير سبيل المؤمنين لكن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط
بمشاقة الرسول والمشروط باق على العدم عند عدم الشرط ولوسلم انه غير مشروط
بها بل ينفرد بالتوعد لكن سبيل الغير الكفر ونحن نلتزم ان اتباعه
متوعد بالعقاب لكن ذلك لايدل على وجوب اتباع المؤمنين ولو سلم ان سبيل
الغير ليس هو الكفر لكن اللام فى المؤمنين للاستغراق فيتناول جميع المؤمنين
الى يوم القيامة وذلك لايدل على ان ماوجد من الاجماع فى عصر عصر حجة
فمن اين الاختصاص باهل عصر مع ان المؤمنين عام لكل عالم وجاهل والجاهل
غير داخل فى الاجماع المتبع و ما دون ذلك فالاية لاتدل عليه ولو سلم ان المراد
بالمؤمنين اهل الحل و العقد فى عصر عصر لكن السبيل مفرد لاعموم فيه
فلايقتضى اتباع كل سبيل والالوجب اتباع مافعل اهل الاجماع من المباحات
لانه سبيلهم واللازم باطل واوجب اتباعهم فى اجماعهم قبل الاتفاق على حكم
من الاحكام على جواز الاجتهاد لكل احد و اتباعهم فى امتناعه بعده و ذلك
تناقض فتعين التأويل بمتابعة سبيلهم باتباع النبي عليه السلام وترك مشاقته
او بمتابعة سبيلهم فى الايمان واعتقاد دين الاسلام والحمل على هذا اولى من الحمل
على الاجماع لاستلزامه اعمال اللفظ فى زمن النبي عليه السلام وبعده والحمل
على الاجماع يقتضى اختصاصه بما بعد النبي عليه السلام لان زمن الاجماع
بعده عليه السلام ولو سلم ان المراد اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام
الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين الهدى المعرف باللام المستغرقة لكل
هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعى وانما تبين له الهدى بدليله واذا كان
الاجماع من الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدم دليل كون الاجماع
هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف
فى اتباعه عن اتباع الاجماع ولو سلم وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا لكن
المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون لان سبيلهم لايكون الا حقا اوالمؤمنون
الذين فيهم المعصوم لان سبيلهم سبيله ولو سلم دلالته على كون الاجماع حجة تفيد
اليقين لكنه معارض بالكتاب نحو نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ فانه يدل
على عدم الاحتياج الى الاجماع وبالسنة نحو ماروى ان النبي عليه السلام سأل
معاذا عن الادلة التى يحكم بها فلم يذكر معاذ الاجماع واقره عليه السلام على

واعلم انهم اختلفوا فى سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع فى جواز كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد انه لايقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعى فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لاتسمى جماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لايثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت (وسند مايستقل بالحجية ليس الا الظنى) فان ما سنده قطعى ليس بمستقل بالحجية (ونقله) اى الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة او الآحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا) حتى اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا كما مر فهو كالآية القطعية الدلالة والخبر المتواتر (فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن متفقا عليه ايضا فلا يكفر مخالفه (ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرو فيه خلافهم فهو كالمشهور) من الخبر (يضلل جاحده) ولا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف فيه) كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض لاحق (فهو كالصحيح من) اخبار (الآحاد) لايضلل جاحده ايضا (الركن الرابع فى القياس وهو لغة التقدير)

ذلك ولو كان الاجماع دليلا لما ساغ ذلك واما على الرابع فلانه خبر واحد فلا يفيد القطع وبلوغ مجموع ماروى من الاحاد الى حد التواتر غير معلوم ولهذه الاشكالات عدل بعض المحققين عن الاستدلال بهذه الادلة على هذا المطلب واحتج بوجوه اخر الاول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وقد ذكرنا وجه الاستدلال به وما يرد عليه عند قول المصنف الاجماع حجة قطعية عقلا ونقلا فارجع اليه الثانى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الاية وجه الاستدلال به يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز مخالفته بعد ذلك لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءتهم البينات ويرد عليه انه لايفيد الاكون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام فى كونه حجة على المجتهدين حتى لايسعهم مخالفته وايضا ان وجوب العمل لايستلزم القطع لان الظن قد يجب العمل به الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فاولوا الامر منكم ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحى يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا هم المجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل الاجتهاد والعلم فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن فى السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة فى ذلك العصر وكذا بعده (قوله يجوز ان يكون ظنيا كالقياس) وذلك كالاجماع على خلافة ابى بكر رضى الله عنه قياسا على امامته فى الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا (قوله وقيل) وهم الظاهرية والشيعة والطبرى قالوا يجب ان يكون السند قطعيا من الكتاب والسنة لاظنيا قياسا او خبر واحد (قوله قلت) جواب لما (قوله وسند مايستقل بالحجية ليس الا الظنى) كلمة الا داخلة على المقصور عليه فان قيل ان السند اذا كان ظنيا فكيف يكون الاجماع المبنى عليه حجة لان الحجية تقتضى القطع قلنا لانسلم ان الحجة منحصرة على القطع ولو سلم فمعنى الاجماع القطعى ليس ان يكون سنده قطعيا بل ان يكون منقولا بطريق التواتر وان كان سنده ظنيا فان الاجماع المنقول ايضا متواترا كاجماع الصحابة قطعى وان كان سنده ظنيا ﴿قوله الركن الرابع فى القياس﴾ لما فرغ من مباحث الكتاب والسنة والاجماع شرع فى مباحث القياس وهو فى اللغة التقدير يقال قست النعل بالنعل اى قدرته به وجعلته مساويا له وهو مصدر قايس

من المفاعلة لا مصدر قاس من الثلاثي لان المساواة من الطرفين و مصدر الثاني قيس يقال قاس يقيس قيسا و يعدى في اللغة بالباء وعلى كما صرح به في المصباح والقصر على الباء كما قصره الشارح قاصر و في اصطلاح الشرع ذكروا له حدودا منها ما ذكره ابن الحاجب وهو مساواة الفرع الاصل في علة حكمه واعترض عليه بوجوه الاول انه ان اريد بالمساواة المساواة في الواقع يلزم ان لا يتناول التعريف ما تكون المساواة بينهما في نظر المجتهد لا في الواقع وان اريد المساواة في نظر المجتهد يلزم الخلل باسقاط ما لابد من ذكره اعني قوله في نظر المجتهد واجيب باختيار الشق الاول وحمل التعريف على مذهب المخطئة اعني ان كل مجتهد لا يلزم ان يصيب بل المصيب واحد والباقي مخطئ وما تكون المساواة بينهما في نظر المجتهد لا في الواقع قياس فاسد عندهم والتعريف للقياس الصحيح فلا يضر خروج ذلك واما على مذهب المصوبة يكون ذلك قياسا صحيحا فلابد لشمول التعريف من قيد في نظر العقل على هذا المذهب الثاني انه لا يتناول قياس الدلالة وهو مساواة الفرع الاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون ذلك الوصف مساويا لعلة الحكم دالا عليها مثل النبيذ ذو رائحة كريهة فيحرم كالخمر والرائحة ليست بعلة الحرمة بل العلة الشدة المطربة والرائحة وصف دال عليها ومثل المكره على صيغة اسم الفاعل يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره اسم مفعول والاثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص بل هو وصف دال على العلة وهو قصد الشارع حفظ النفس والحاصل ان شرط قياس الدلالة ان لا يذكر فيه العلة لانه قسيم قياس العلة فلا يتناوله التعريف المذكور لانه تعريف قياس العلة والجواب عنه اولا ان المقصود ههنا تعريف قياس الدلالة لانه مشهور في الفن فلا يضر عدم تناوله لقياس الدلالة لانه ليس من افراد المعرف وثانيا سلمنا ان المعرف عام وان قياس الدلالة من افراده لكن لا نسلم انه لا مساواة في العلة فيها كيف وان قياس الدلالة يتضمن المساواة في العلة وان لم يصرح بها فان المساواة في الرائحة والتأثيم في المثالين المذكورين لما دلت على العلة وجدت المساواة فيها ايضا ضمنا ونحن عممنا المساواة في التعريف من الصريح والضمني فيتناولهما معا الثالث انه لا يتناول قياس العكس وهو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقق نقيض علة حكم الاصل في الفرع كقول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب ايضا بغيره كالصلاة فانها لما لم تجب في الاعتكاف بالنذر لم تجب بغيره فانه لو نذر ان يعتكف

يقال قيس النعل بالنعل اي قدره به واجعله مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء (وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر) اختار الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة

مصليا لم يجب عليه الجمع بين الصلاة والاعتكاف بل يجوز له الاعتكاف المنذور بدون الصلاة كما فى غير المنذور فالفرع هو الصيام والاصل هو الصلاة والحكم فى الاصل عدم الوجوب فى الواقع وفى الفرع الوجوب فيه والعلة فى الفرع الوجوب بالنذر لانه علة العلم بالوجوب فى الواقع وفى الاصل عدم الوجوب بالنذر وهذا قياس العكس ولا يصدق عليه التعريف المذكور والجواب عنه اولا انه ليس من افراد المعرف فلا يضر عدم تناوله له لان التعريف لغير هذا القياس وثانيا سلمنا انه من افراد المعرف لكن لا نسلم ان لا مساواة فى العلة فيه بل فيه مساواة من وجهين احدهما ان المقصود ههنا مساواة الاعتكاف بغير نذر فى اشتراط الصوم للاعتكاف المنذور فى ذلك الشرط اما بمعنى انه لا فارق بين الاعتكاف المنذور وغير المنذور فى اشتراط الصوم فان الاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له فى اشتراط الصوم وعدمه كما فى الصلاة واما بالسبر بان يقال الموجب لاشتراط الصوم اما الاعتكاف او الاعتكاف بالنذر او غيرهما والاصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء علة لانه غير مؤثر بدليل ثبوته فى الصلاة بدون الحكم لانه لو نذر الصلاة فى الاعتكاف لا يجب عليه الصلاة فى الاعتكاف بالنذر فتعين ان يكون الموجب لاشتراط الصوم هو الاعتكاف نفسه فيكون ذكر الصلاة لبيان كون النذر لا مدخل له فى ذلك وعلى هذا يكون الاعتكاف المنذور اصلا وغير المنذور فرعا والحكم وجوب الاشتراط فيهما والعلة الاعتكاف فيصدق التعريف المذكور عليه وثالثا ان المقصود قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر بان يقال على تقدير ان لا يشترط الصوم فى الاعتكاف لم يشترط فيه بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطا فى الاعتكاف لم يصر شرطا فيه بالنذر فالصلاة اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطا بالنذر والعلة كونهما عبادتين فيصدق عليه التعريف ايضا ومنها قولهم ان القياس بذل الجهد فى استخراج الحق واعترض عليه ببذل الجهد فى استخراج الحق من النص والاجماع وبان البذل حال القياس وهو غير القياس فلا يصح تعريفه به ومنها قولهم انه الدليل الموصل الى الحق واعترض عليه ايضا بالنص والاجماع ومنها قولهم انه العلم عن نظر واعترض بالعلم الحاصل عن النظر فى نص او اجماع وايضا العلم ثمرة القياس لا هو فلا يصح تعريفه به ومنها ما ذكره ابو هاشم وهو انه حمل الشئ على غيره باجراء حكمه عليه وهو منقوض بالحمل بلا جامع فانه يصدق عليه هذا التعريف وليس بقياس ومنها ما ذكره القاضى ابو بكر انه حمل معلوم على معلوم فى اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم

اوصفة اونفيهما فيتناول قياس الموجود على الموجود في امر وجودي اوعدمي وقياس المعدوم على المعدوم في امر وجودي اوعدمي وقوله من اثبات حكم لهما نحو الكلب نجس فلا يصح بيعه كالخنزير وقوله اوصفة نحو النبيذ مسكر فيكون حراما كالخمر واعترض عليه بوجوه الاول ان الحمل من ثمرة القياس فلا يصح تعريفه به الثاني انه يشعر بان اثبات الحكم فيهما جميعا بالقياس وليس كذلك فان الحكم في الاصل ثابت بغيره الثالث ان قوله بجامع كاف في التمييز فلا حاجة الى تفصيل الجامع في الحد ومنها ماقيل انه رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهومردود بصدقه على دلالة النص ومنها ماقيل انه تعدية حكم الاصل بعلته الى فرع هو نظيره وهومردود ايضا بوجهين الاول لعدم اشتماله على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذ الاصل ما يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره وفيه نظر لان المعدوم قد يبتني على معدوم كعدم المشروط على عدم الشرط ولقائل ان يقول ان عدم المشروط باق على العدم الاصلي لامبني على عدم الشرط اذ حكم الاصل وعلته من اوصافه فلا يصح الانتقال والتعدية الى الغير لان الاوصاف لا تنتقل عن محلها وايضا ان الشيء لايكون اصلا وفرعا الابعد قياس احدهما على الآخر فان اريد بالفرع والاصل في التعريف المذكور معناهما الحقيقي يلزم الدور لتوقف معرفتهما على القياس وان اريد بهما مايصير فرعا واصلا بعد القياس يكون كل منهما مجازا باعتبار الاول فلا يجوز في التعريف بلا قرينة ومنها ماهو المنقول عن الشيخ ابي منصور الماتريدي وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختاره المصنف الا انه زاد فيه لفظة بالرأي الاحتراز عن دلالة النص ولاحاجة اليه بعد لفظ الابانة لان الدلالة مثبت لامظهر اذ لا اجتهاد فيها فلا يتناولها التعريف وهو احسن التعاريف المذكورة ههنا لسلامته عن الشبهات المذكورة ولعل لهذه الشبه لم يتعرض فخر الاسلام لتعريف القياس وفائدة القيود ظاهرة على ماذكره الشارح لاشبهة فيها وانما الشبهة في ان المذكورين هل هو من الذكر بالضم بمعنى العلم اومن الذكر بالكسر بمعنى الذكر باللسان قلت لعله من الذكر بالضم بمعنى احد المعلومين على مامر في تعريف القاضي ابي بكر اذ لا يلزم في القياس ان يكون الفرع والاصل مذكورا باللسان (قوله لان المعنى الشخصي لايقوم بمحلين) على مابين في علم الكلام وكذا مسئلة عدم جواز انتقال الاعراض (قوله كما يقال في شبه العمد اه) هذا قياس

لان المعنى الشخصي لايقوم بمحلين ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلته لايكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي الموجودين كما يقال في شبه العمد عمد عدواني فيقتص به كما في العمد وعدميهما نحو قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودي المعدومين

الموجود اعنى القتل الذى فيه شبه العمد على الموجود اعنى القتل بالمحدد فى المعنى الوجودى اعنى لزوم القصاص فيهما والعلة فيهما العمد العدوانى (قوله نحو قتل فيه شبهة اه) هذا قياس الموجود اعنى القتل الذى فيه شبهة على الموجود اعنى القتل بالعصا الصغيرة فى المعنى العدمى اعنى عدم القصاص والعلة فيهما الشبهة (قوله كعديم العقل بالجنون اه) هذا قياس المعدوم على المعدوم فى المعنى الوجودى ومايتلوه قياس المعدوم على المعدوم فى المعنى العدمى للعلة المشتركة بينهما وهوظاهر (قوله فاعتبروا يااولى الابصار) وجه الاستدلال به ان فاعتبروا امامن الاعتبار بمعنى رد الشئ الى نظيره اومن العبرة اوالعبور بمعنى التبيين اومن العبور بمعنى الانتقال والمجاوزة وكل قياس مشتمل على هذه المعانى الثلاثة اشتمال الكل على الجزء لان فيه رد الفرع الى اصله فى اثبات مثل حكمه بمثل علته وتبيين حكم الفرع بمثل علة الاصل والمجاوزة من حكم الاصل الى الفرع فيندرج اى كل قياس تحت الامر المذكور واعترض عليه اولا لانسلم ان الاعتبار عبارة عماذكرتم من المعانى بل هوعبارة عن الاتعاظ حقيقة لغلبته فيه وتبادره الى الفهم عند الاطلاق ولصحة نفى الاعتبار عن القائس الغير المتعظ كما يقال قاس فلان ولم يعتبر فاذا صح نفيه عنه لم يكن حقيقة فى القياس اذالحقيقة لاتنفى واذا لم يكن حقيقة فيه لم يكن شئ من المعانى الثلاثة المذكورة معنى حقيقياله ايضا فيكون حقيقة فى الاتعاظ ولترتبه فى هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين وانمايحسن ذلك اذاكان المراد به الاتعاظ بالعقوبات السابقة اذلايحسن ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا الارز على البر والنبيذ على الخمر واذاكان حقيقة فى الاتعاظ بهذه الوجوه الثلاثة لم يصح الاحتجاج به على حجية القياس لان القياس لايشمل الاتعاظ واجيب عنه بانه لوكان حقيقة فى الاتعاظ لماصح نفى الاتعاظ عن الاعتبار اذالحقيقة لاتنفى لكن اللازم باطل لصحة ان يقال اعتبر فلان ولم يتعظ وايضا ان الاتعاظ معلول الاعتبار يقال اعتبر فاتعظ فلايكون حقيقة والايلزم تعليل الشئ بنفسه وماذكره من غلبة الاستعمال وتبادر الذهن ممنوع لان استعماله فى الانتقال وتبادر الذهن اليه ليس دون الاتعاظ وماذكره من صحة نفى الاعتبار عن القائس ليس باعتبار كونه قائسا حتى يقال ان القياس ليس معنى حقيقياله بل معناه الحقيقى هوالاتعاظ فلايصح الاحتجاج به بل باعتبار ان ذلك القائس اخل المقصود الاصلى من القياس وهوامر الآخرة فنفى عنه الاعتبار مجازا كما يقال مجازا لمن لم يبادر فى الآيات

كعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر فى ان يولى عليه وعدميهما كعديمه بالجنون على عديمه بالصغر فى ان لايلى على غيره (بالرأى) متعلق بالابانة واحترازعن دلالة النص لان المراد بالرأى الاجتهاد (وهوحجة) اى دليل مظهر كمايشعر به تعريفه (بالكتاب) وهوقوله تعالى فاعتبروا يااولى الابصار اى ردوا الشئ الى نظيره وهو يتناول القياس اوبينوا من قوله تعالى للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأى فى المعانى المنصوصة لابانة حكم نظيرها اوانتقلوا وجاوزوا من العبور

انه اعمى واصم باعتبار اخلاله المقصود الاصلي وما ذكره من قوله ولترتبه اه
قلنا ان المأمور بقوله فاعتبروا هو الاعتبار الاعم من الاتعاظ والقياس الشرعي
لان معناه افعلوا الاعتبار لاقياس الارز على البر والنبيذ على الخمر مخصوصا
فيصح به الاحتجاج وذلك امر حسن فان ورود الكلام من الشارع وغيره على
وجه يتناول المقصود وغيره حسن لامحالة بل هو واقع كثيرا فان قيل المأمور هو
الاعتبار الذي دل عليه اعتبروا اعني مصدره الضمني فلا يكون عاما لان الفعل انما
يدل على الماهية من حيث هي لا الافراد فيكون المعنى افعلوا اعتبارا فيكون
مطلقا لاعاما قلنا نعم لكن الاطلاق كاف ههنا على ما صرح به في التلويح لان
القياس الشرعي يكون احدى جهات ذلك المطلق فالم يكن حقيقة في الاتعاظ
ولاضرورة في حمله في الآية المذكورة على الاتعاظ مجازا وجب حمله على احد
المعاني الثلاثة فيصح الاحتجاج به فان قيل سلمنا انه على احد المعاني الثلاثة وانه
يدل على القياس لكنه يجوز ان يراد به القياس العقلي لا الشرعي او ما كانت عليه
منصوصة عليها لا مستنبطة لعدم امكان حمله على العموم لان التسوية بين
الفرع والاصل في انه لايستفاد حكم الفرع الا من النص كحكم الاصل نوع من
الاعتبار والتسوية بينهما في اثبات الحكم لهما نوع آخر من الاعتبار وهما
متنافيان فاجراء اللفظ على العموم يؤدي الى الامر بالمتنافيين وهو محال ولو سلم
انه عام فيها لكنه قد خص منه ما لايجوز القياس فيه كالاحكام المنصوص عليها
وما لم ينصب عليه امارة والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا لايصح
اثبات حجية القياس به لانها قطعية قلنا معناه اما افعلوا الاعتبار او افعلوا اعتبارا
فعلى الاول يكون عاما وعلى الثاني مطلقا وعلى التقديرين يشمل القياس الشرعي
والاحتمالات الناشئة لاعن دليل غير قادحة في العموم والاطلاق وقوله اجراؤه
على العموم فاسد لافضائه الى الامر بالمتنافيين قلنا هو فاسد لان الحاق الفرع
بالاصل في المنع من الحكم لايسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل به احد بانه
محتمل الاية ولو كان محتملها لكان معناه يخربون بيوتهم فلا يحكمون بهذا
الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر وقوله قد خص
منه كذا وكذا فاسد لان التخصيص يقتضي سبق العموم ودخول المخصوص
تحته والصور المذكورة ليست كذلك فان الاعتبار لم يتناول ما لم يوجد فيه امارة
الحكم لعدم معرفة كونه نظيرا للاصل ولا ما وجد فيه النص لحصول المقصود
بدونه ولا الاقيسة المتعارضة لعدم العمل بها لتساقطها بالتعارض فثبت بقاء

وكل قياس مشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به واعترض عليه اولا انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عن قائس لم يتعظ بامور الآخرة

ولم يسلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات
ولترتبه على يخربون بيوتهم ولاشك
في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم
فقيسوا الارز على البر اوهو ظاهر
في المنصوص العلة بدلالة السياق
وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب
ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع
الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب
العمل به في غاية الضعف واجيب
عن الاول بان الاتعاظ معلول الاعتبار
لاحقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة
ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي
بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي
لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل
العقلي والشرعي والمنصوص العلة
ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ
او ظاهر في العقليات او في المنصوص
العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي
لمستنبط العلة به لابالقياس ليدور

النص على عمومه موجبا لليقين وسيأتي تقرير الاعتراض الثاني في الشرح مع
جوابه (قوله انه ظاهر في الاتعاظ) اي حقيقة فيه (قوله ولصحة نفيه) اي
نفي الاعتبار يقال قاس فلان ولم يعتبر واذا صح نفي الاعتبار عن القائس لم يكن
حقيقة في القياس فيكون حقيقة في الاتعاظ (قوله ولترتبه على يخربون) هذا
يكون دليلا على كون الاعتبار حقيقة في الاتعاظ ايضا على ماذكرناه وقد ذكره
في الكشف ايضا بل هو اولى اذ لقائل ان يقول لاشك في ركاكة ان يقال
يخربون فقيسوا بان يركب المقدمتين المسلمتين لزم عنهما قول آخر كما لاشك
في ركاكة القياس الشرعي على ماذكره اللهم الا ان يقال ليس المراد بالقياس
في العقليات القياس المنطقي بل قياس الامور العقلية التي تدرك بالعقل بعضها على
بعض كالقياس في الاسباب العقلية والحسية كاسباب العقوبات ثم لقائل
ان يقول انه لايلزم من ركاكة القياس الشرعي كونه ظاهرا في القياس في العقليات
بالمعنى المذكور لاحتمال ان يكون بمعنى الاتعاظ فان قيل المراد بالاتعاظ هو
القياس في العقليات بالمعنى المذكور قلنا يمنعه التسليم بقوله ولو سلم (قوله بدلالة
السياق) اعني ترتبه على يخربون (قوله ولا يقتضي التكرار) اي لو سلم انه
للوجوب لكنه لا يقتضي التكرار فلا يدل على وجوب كل قياس كما لم يدل احتمال
الخطاب مع الحاضرين على وجوب القياس في كل عصر (قوله فظن وجوب
العمل) اي وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس في كل عصر (قوله في غاية
الضعف) فلا يصلح لاثبات المطلب اليقيني اعني حجية القياس (قوله ولذا
صح) بيان لكونه معلول الاعتبار وعدم كونه حقيقة والا لزم تعليل الشئ
بنفسه (قوله وصحة النفي اه) قال في الكشف واما صحة النفي عن القائس
الذي ليس بمتعظ فباخلاله باعظم المقاصد اذ المقصود الاصلي من الاعتبار
الآخرة فاذا اخل بها قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن لايبادر في الآيات اعمى
واصم لا بالنظر الى كونه قائسا فانه لايصح انتهى يعني لانسلم ان نفي الاعتبار عن
قائس صحيح بل هو اول مسئلة ولو سلم انه صحيح لكنه بطريق المجاز باعتبار اخلاله
بالمقصود لاباعتبار كونه قائسا لايصح نفيه عنه واذا لم يصح نفيه عنه بهذا
الاعتبار يكون الاعتبار حقيقة في القياس باحد المعاني الثلاثة فيصح الاحتجاج به
(قوله لخصوص السبب) اعني ترتبه على يخربون بيوتهم ولك ان تقول السبب
اغترارهم بالقوة والشوكة (قوله فيشمل العقلي والشرعي اه) فان قيل حمله على
العقلي والشرعي حمل على افراد مختلفة الحقيقة فيكون مشتركا او مجازا لاعاما

فان كان احدهما مرادا يكون الآخر مرادا والايلزم عموم المشترك او الجمع
بين الحقيقة والمجاز اجاب عنه في التقرير بان المراد بالقياس العقلي ان كان القياس
المنطقي فلا نسلم اختلاف القياس في الحقيقة لانهما من حيث كونهما نظرا
في متعدد لاثبات حكم بعلة كالمقدمتين لاثبات النتيجة بتكرار الحد الاوسط
في العقلي والاصل والفرع بالوصف الجامع في الشرعي متحدان في الحقيقة
وان كان غير ذلك فالشرعي مراد بالنص المذكور لان الشرعي مساو للقياس
في الاسباب في الحكم يعني ان المراد بالقياس غير المنطقي هو القياس في الاسباب
والمسببات فيدخل تحت الشرعي المساواة بينهما (قوله بل بدلالة النص) فعلى
هذا تحقيق وجه التمسك بالآية انه ادخل الفاء في قوله فاعتبروا بعد قوله ظنوا
انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم
الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ثم قال فاعتبروا فهذا الفاء يقتضي
التعليل فتكون القضية المذكورة قبله علة لوجوب الاتعاظ والاعتبار
باسباب باشروها هؤلاء المذكورون لتكف عما اصابهم بتلك الاسباب من الهلاك
وانما كانت علة له بملاحظة قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب
عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية لايصدق التعليل لان
التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا
ايضا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية
ايضا اذ الاشتراك في الحكم من غير تفاوت بين الاحكام الشرعية وغيرها وهذا
المعنى يفهم من الفاء فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة لا قياسا فصح
ان يقال كل من اتى بمثل سبب هلاكهم فحكمه مثل حكمهم في ترتب العقاب
والهلاك فكذا كل محل وجد فيه العلة وجد فيه الحكم فيكون معنى فاعتبروا
فتأملوا فيما نزل بهم من الهلاك بذلك السبب فاحذروا ان تفعلوا مثله فتعاقبوا
مثل عقوبتهم (قوله بناء) متعلق بقوله بدلالة النص (قوله وهو معنى القياس
الشرعي) اي الحكم بوجود المسبب بعد العلم بوجود السبب هو معنى القياس
الشرعي اي يشمله (قوله لاعبرة بتلك الاحتمالات) لانها ليست بناشئة
عن دليل ولو اعتبرت لما صح التمسك بشيء من النصوص لاحتمالها تلك الاحتمالات
(قوله كحديث معاذ) وهو ما روي ان النبي عليه السلام حين بعثه الى اليمن
قال بم تقضي قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال
فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله

بل بدلالة النص على مايشعر به فاء التعليل
الدالة على ان القضية المذكورة قبل
الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ
بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب
الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
الشرعي قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح
الشرط والجزاء لايقتضي العلة التامة
حتى يلزم ان تكون علة وجوب الاتعاظ
هي القضية السابقة غاية ما في الباب
ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لايدل
على ان كل من علم وجود السبب يجب
عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك
مما لايشك فيه الا افراد من العلماء فكيف
يجعل من دلالة النص وقد سبق انه
يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف
اللغة اقول قد صرحوا في تحقيق مسالك
اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام
الشارع مما يدل صريحا على العلية
وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح
انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة
مما يعرفه عارف اللغة انه لايتوقف
على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه
كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه لاعبرة
بتلك الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء
من النصوص واما التكرار فليس
من الامر بل من تكرر السبب (والسنة)
كحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابن
مسعود وقد تلقتها الامة بالقبول فصح
التمسك بها قال الامام الغزالي فيقبل
ولو كان مرسلا وقد قال النبي عليه
السلام حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة (والاجماع)

فان الآثار قد رويت عن عمر وابن
مسعود وغيرهما من كبار الصحابة
رضي الله تعالى عنهم ولم ينكر فكان اجماعا
وطاعنهم ضال ومدعي اختصاصهم
زال بلا دال (ونفاه) اى القياس
(الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا)
بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير
لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها
من العقليات والاصول الدينية واليه
ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه
(في الشرعيات) خاصة بمعنى انه ليس
للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما
لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة
والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب
داود الاصفهاني ولهم في نفيه الكتاب
والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول
اما الكتاب فكقوله تعالى تبيانا لكل شئ
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين حيث
دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام
بعبارته واشارته او دلالته او اقتضائه
وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله
تعالى قل لا اجد الآية فلو كان القياس
حجة لما كفى قلنا تبيان لا بلفظه فقط قطعا
بل وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول
القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل
هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم
حينئذ بالاية الثانية ولو اريد به القرآن
فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون
فيه لفظا وبعضها معنى فالحكم في المقيس
عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس
معنى ففي العمل به تعظيم شأن القرآن
باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل
بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد
العمل به

بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تعالى ولما ورد
عليه انه لا يلزم من صحة القياس لمعاذ صحته لغيره الا ان يقاس عليه فيدور اجاب
عنه بقوله وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد الحديث فان قيل ان حديث
معاذ مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وغريب فيما تعم به البلوى
فلا يكون حجة عند اصحاب ابي حنيفة فلا يصح الاحتجاج به باجماع الفريقين
اجاب عنه بقوله وقد تلقتها الامة بالقبول اه فان قيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم
دلالته على حجية القياس لان الاجتهاد غير القياس لانه عبارة عن استفراغ
الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او على التمسك
بالبراءة او على القياس الذي عليه منصوص عليها او مومى اليها او يحمل على انه
كان في بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اما بعد استكماله
بالكتاب والسنة فلا حاجة اليه قلنا لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص
الخفية لان قوله عليه السلام فان لم تجد وانتقال معاذ الى السنة يقتضي انتفاء
النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فتخصيصه بالجلي دون الخفي ممتنع
لعدم الدليل على التخصيص فينبغي حمله على الاجتهاد في طلب الحكم
من النصوص الخفية والحمل على البراءة الاصلية غير صحيح لانها معلومة لكل
احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد وكذا لا يصح حمله على ما كانت
عليه منصوصا عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد
كاف في جميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص عليه لم يكن ذلك وافيا
بمعرفة عشر عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم يسكت عند قوله
اقضي بالكتاب والسنة ولا يصح حمله ايضا على بدء الاسلام فان الاكمال لا يقتضي
عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يتحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون
بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط (قوله فان الاثار) اى في العمل
بالقياس (قوله زال) من الزلل (قوله بلا دال) اى لا دليل لهم في دعوى
الاختصاص (قوله لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه)
فانه دل على ان كل مطعوم لا يوجد فيما وحي الى النبي عليه السلام محرما
فهو باق على الاباحة الاصلية استصحابا وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا نص
فيه من الشارع (قوله فيتناول القياس) اى القياس الجلي والقياس الخفي وهو
الاستحسان (قوله كالدلالة) فيه ما فيه تأمل (قوله والنص لا يفيد) اى قوله تعالى
قل لا اجد الاية قوله بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم الاية)

بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض واما السنة فكقوله عليه السلام لم يزل امر بنى اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس مالم يكن مشروعا فهو كالقياس فى نصب الشرايع اوالذى يقصد به رد المنصوص كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى فى الدليل فهو انه طريق لايؤمن فيه الخطاء والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لانسلم منعه فيما صوابه راجح والخطاء مرجوح و الا تعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم التعلم ونحوذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى فى المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعى فلم يجز التصرف فى حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مرية ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما لتحقيق الابتلاء اولانه غاية ما فى وسعنا فكذا فى الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلابد من بيان هذه الاشياء فان الشئ لايوجد الاعند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه و لا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع (اما شرطه فان لايكون الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى لايكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص

فانه دل على ان كل مالم توجد حرمته يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم الآية لا بالاستصحاب (قوله اولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية اراد به الجوارى ومعناه اتخذوا الجوارى سريات فولدت لهم اولادا ليسوا بنجباء اذ النجابة فى المهاتر من الامهات فصدر منهم مايفضى الى الضلال وهو القياس فكان القياس من الضلال (قوله كقياس ابليس) اى فى قوله خلقتنى من نار وخلقته من طين (قوله او بمجرد اعتبار الصورة) كقياسهم المسح على الغسل فى سنية التثليث فى الكون من اعضاء الوضوء (قوله انه طريق) اى القياس طريق (قوله كربح التاجر) مثال للسبب الدنيوى ولايخفى ما فى طريقه من الخوف والخطر ولو منع العقل عن سلوكه بمجرد هذا الخوف لتعطل الربح فى المال ولايخفى ما فيه من الفساد (قوله اجاز العمل بالرأى) اى التحرى فى جهة القبلة (قوله اما شرطه) اى شرط القياس ان لايكون الاصل مختصا بحكمه بل يكون حكمه متعديا الى الفرع فيرد عليه انه جعل التعدية من شرط القياس ههنا وقد جعلها من حكمه فيما بعد فى بحث الحكم وهما متنافيان لان شرط الشئ يكون مقدما عليه وحكمه مؤخرا عنه فان قيل يجوز ان يكون مراده بالشرط شرط العلم بصحة القياس وبالحكم مايترتب على نفس القياس فلامنافاة قلنا ينافى هذا المعنى قوله السابق آنفا فان الشئ لايوجد الاعند وجود شرطه فان الظاهر منه انه شرط لوجوده لالعلم صحته (قوله اى لايكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص) اشار به الى ان المراد بالاصل ههنا هو المقيس عليه كالبر فى قياس الارز عليه على ما هو كذلك عند اكثر الاصوليين والفقهاء لاالدليل الدال على الحكم فى المقيس عليه من نص اواجماع على ما هو كذلك عند المتكلمين ولا الحكم فى المقيس عليه على ماذهب اليه البعض وذلك لان الاصل يطلق على مايبتنى عليه غيره وعلى مالايفتقر الى غيره و يستقيم اطلاقه على المقيس عليه بالمعنيين فعلى هذا يكون المراد بالفرع ههنا هو المقيس لاالحكم الثابت فى المقيس لايقال تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس لانا نقول ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل هو بيان لماصدقا عليه اى المراد بالاصل المحل الذى يسمى مقيسا عليه وبالفرع المحل الذى يسمى مقيسا على ماسيصرح به فى بيان الركن والى ان المراد بالخصوص التفرد لاالمخصوص من العام والى ان الباء فى بحكمه صلة للخصوص

وداخلة على المقصود وفي بالنص للسببية والى ان المراد بالنص هو نص آخر لامطلق النص ولايخفى عليك انه يجوز ان يجعل الاصل ههنا بمعنى النص على اصطلاح المتكلمين فيكون المراد بالخصوص التفرد ايضا الا المخصوص من العام كما ذكرنا والباء في بحكمه بمعنى مع وفي بالنص للسببية ايضا ويكون المختص به غير مذكور في الكلام والضمير في بحكمه راجعا الى الاصل اى شرط القياس ان لايكون النص المثبت للحكم في المقيس عليه مختصا مع حكمه بذلك المقيس عليه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المقيس عليه وتفرده به كما اختص خزيمة اى تفرد من بين الناس بقبول شهادته وحده فان حكمه اعنى قبول شهادته وحده ثبت بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه لكنه اختص به وعرف اختصاصه به بنص آخر وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين الاية على ماذكره رحمه الله فان قيل لم لم يجعل الخصوص ههنا بمعنى المخصوص من العام قلنا لان الخصوص بهذا المعنى غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين بالقياس قيل يجوز ان يجعل الخصوص ههنا بمعنى خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لامطلق الخصوص فانه لايمنع من القياس يعني شرط القياس ان لايكون الاصل مخصوصا من قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر يخصصه مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه من العمومات الموجبة للعدد في الشهادة بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكنه بطريق الكرامة فيمتنع الحاق غيره به قياسا سواء كان مثله في الفضيلة اوفوقه اودونه (قوله فاذا ثبت بدليل) وهو قوله من شهد له خزيمة فحسبه وقصة خزيمة مع رسول الله معروفة على اختلاف الروايتين (قوله مبطلا للنص) اى النص الآخر (قوله وان لايعدل به) الباء للتعدية لانه من العدول وهو لازم فيأتي المجهول منه بالباء ويكون معناه بالباء معنى الفاعل اى لايكون عادلا عن سنن القياس وهذا شرط ثالث يتضمن ثلاثة شروط على ماترى (قوله والعقوبة والكفارات) هذا عند الحنفية وجوزه الشافعية واستدلوا عليه بان الدليل الدال على حجة القياس ليس مختصا بغير الحدود والكفارة بل هو متناول لهما جميعا لعمومه فوجب العمل به فيهما قلنا عمومه ممنوع فيما لامدخل للرأي فيه كما في الحدود والكفارات ومقادير العبادات (قوله كاكل الناسي) فلا يقاس عليه اكل الخاطئ والمكره لثبوته على خلاف القياس بالنص فان قيل فعلى هذا كيف يصح قياس الجماع ناسيا على

كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول الشهادة وحده بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية فانه تعالى لما اوجب على الجمع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فلما ثبت بدليل في موضع كان مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص (وان لايعدل به) اى بالاصل المقيس عليه (عن سنن القياس) وطريقه بان لا يعقل معناه) وعلته (كالمقدرات الشرعية) من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات (او يستثنى من سننه كاكل الناسي) للصوم

الاكل ناسيا فى عدم فساد الصوم مع ان الاصل ثابت على خلاف القياس قلنا عدم الفساد بالجماع ناسيا لم يثبت بالقياس بل بدلالة نص الحديث المذكور فان بقاء صوم الناسى فى الاكل ليس باعتبار خصوصية الاكل بل باعتبار انه غير جان وهذا المعنى وجد فى الجماع ناسيا ايضا فان قيل فيجوز ان يلحق اكل الخاطئ والمكره باكل الناسى فى عدم الفساد بطريق الدلالة لانهما غير جان ايضا قلنا ان عدم الجناية فيهما دون عدم الجناية فى الناسى لانهما متذكران الصوم فوجد فيهما جناية من وجه فلا يجوز الحاقهما بالناسى اصلا (قوله خص السفر) فانه لم يوجد فى الشرع ما يساويه فى العلة والمعنى الظاهر فيه هو المشقة (قوله كضرب الدية على العاقلة) وكضرب خمسين يمينا فى القسامة (قوله وان يكون المعدى اه) هذا شرط ثالث يتضمن ست شرائط كونه حكما شرعيا وثابتا باحد الثلاثة وغير متغير وتعديته الى فرع وكون الفرع نظير الاصل وعدم النص فيه (قوله اولغويا) انما لم يقل اوعقليا كما قال الشارح المحقق فى شرح المختصر ليلائم ما سيذكره من تفريع قوله فلا تثبت اللغة بالقياس على هذا القيد لكنه يرد عليه انه لم يقع التعرض للعقلى اللهم الا ان يراد بالحسى ما يساوى اللغوى وهو بعيد (قوله لان المطلوب اثبات حكم شرعى) لا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان القياس لا يجرى فى اللغة ولا فى العقليات والا فلا ينحصر المطلوب من القياس فى اثبات حكم شرعى بل يجوز ان يكون حكما لغويا اوعقليا فلا يشترط كون حكم الاصل حكما شرعيا (قوله ثابتا) اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون منسوخا وقوله باحد الادلة الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس على ما سيأتى بيانه (قوله لكان القياس مبطلا) اى لو تغير بعد التعليل لكان القياس اى التعليل مبطلا للنص ولا شك ان القياس لتعميم حكم النص الى الفرع لا لابطاله (قوله بالثابت) اى الثابت فى الاصل بالنص (قوله واما الظنية) اى ظنية الحكم الثابت بالقياس (قوله متعلق بمحذوف) ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبى واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر فى جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة (قوله وان خالفه بطل) مثل اثبات الشافعى اشتراط التمليك فى طعام الكفارات قياسا على الكسوة فيها قلنا انه باطل لانه تغيير لحكم النص الواقع فى الفرع على خلاف ذلك القياس وهو قوله تعالى

فالقياس فوات القربة بما يضادهما ويهدم ركنها كما قال عليه السلام الفطر مما دخل الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله وسقاك (او) شرع ابتداء و (انتفى نظيره) فى الشرع سواء كان مما (ظهر معناه) كرخص السفر لمعنى المشقة (اولا) كضرب الدية على العاقلة ولا جناية لهم (وان يكون المعدى حكما شرعيا) اذ لو كان حسيا اولغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك (ثابتا باحد الادلة (الثلاثة) اى الكتاب والسنة والاجماع (او بالخفى منه) اى من القياس يعنى الاستحسان وسيجىء ان المستحسن بالقياس الخفى يعدى لا الجلى لما سيأتى وسيحقق الفرق بينهما فى موضعه ان شاء الله (غير متغير) فى الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك انه للتعميم لا الابطال ولا فى الفرع بان لا يتغير فى الفرع حكم الاصل بزيادة وصف اوسقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة لا تتعلق بنفس الحكم (الى فرع) متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع (هو) اى ذلك الفرع (نظيره) اى الاصل

فكفارته اطعام عشرة مساكين فان هذا النص يقتضي الاطعام وهو فعل يحصل بالتمكين والاباحة بدون التمليك فانه عبارة عن جعله طاعما لا مالكا فكان مخالفا لذلك القياس والقياس على خلاف النص باطل وكاثباته ردشهادة القاذف بنفس القذف قياسا بسائر اسباب رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر فانه بمجرد ارتكابها ترد شهادته من غير توقف على مضى مدة لعلة الفسق فكذا ترد بنفس القذف لجامع الفسق فان قذف المحصن فسق قلنا انه باطل لانه قياس على خلاف النص الواقع في الفرع وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان هذا النص رتب رد الشهادة على القذف وعلى عدم الاتيان باربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما فكان رد الشهادة بمجرد القذف تغيرا لموجب هذا النص فكان باطلا لما فيه من تعجيل ما اخره الشرع الى غاية وهو عجزه عن اتيان اربعة شهداء وكاثباته قبول شهادة المقذوف اذا تاب قياسا على المحدود في سائر الجرائم كالزنا وشرب الخمر باعتبار انه محدود في كبيرة فتقبل شهادته اذا تاب كما تقبل بعد الحد في سائر الكبائر اذا تاب قلنا انه باطل لكونه مخالفا للنص الواقع في الفرع وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه يقتضى رد شهادته ابدا فتقييد الرد بزمان التوبة بالقياس مخالف لهذا النص فيكون باطلا بخلاف سائر الجرائم فان النص فيها لا يقتضى رد الشهادة على التأبيد فاذا تاب قبلت شهادته اذ لا يلزم منه تغيير النص (قوله وهذه العبارة) اى قوله ولا نص فيه (قوله والا لكان تعيين الاصل تحكما) فان جعل احدهما حينئذ اصلا والاخر فرعا ليس اولى من العكس لاشتمال الدليل عليهما على السواء مثل ان يقول الارز ربوى كالبر ثم يستدل على اثبات جريان الربا في البر بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام فان هذا الدليل شامل لحكم الارز والبر معا فانهما طعام فلا يصح ان يجعل احدهما فرعا والاخر اصلا وجعل بعض الاصوليين هذا شرطا مستقلا والمصنف ادرجه في قوله ولا نص فيه روما للاختصار (قوله في هذا الشرط) اى الشرط الثالث المشتمل على شرائط على ما تقدم (قوله فلا تثبت اللغة بالقياس) ذهب الجمهور الى ان القياس في اللغة غير جائز مستدلين بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على ان الاسماء كلها توقيفية فلا تثبت بالقياس ولان القياس انما يجوز بالتعليل ولا يجوز تعليل الاسماء لان المناسبة بين الاسم والمسمى غير مرعية للوضع على ما سيأتي بيانه فاذا لم تراع المناسبة لم يصح التعليل واعلم انه لو قال

والا لم يشاركه في حكمه (ولا نص فيه) اى في الفرع سواء كان وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان تحصى وهذه العبارة تتناول ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال (فلا تثبت اللغة بالقياس)

فلا تثبت اللغة والاسباب والشروط بالقياس لكان اشمل لان المختار عند عامة اصحابنا و بعض الشافعية انه لا يصح القياس فى الاسباب والشروط كما لا يصح فى اللغة وذلك بان يجعل الشارع وصفا سببا لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا واستدلوا عليه بوجهين على ماسنبينه ان شاء الله فى حكم القياس (قوله هذا التفريع قوله حكما شرعيا) لايخفى عليك ان تفريع هذا القول لاينحصر فى ذلك بل الاولى ان يقول فلا تثبت اللغة ولا الامور العقلية من الصفات والافعال بالقياس الشرعى فلا يقاس الغائب على الشاهد فى كونه عالما بعلم هى صفة قائمة به ولا الشاهد على الغائب فى كون فعله باختياره وانما قيدنا القياس بالشرعى لانه هو المراد ههنا على ماسيصرح به وانما كان المراد هذا لما ذكرناه سابقا عند قوله لأن المطلوب اه (قوله و وجهه) اى وجه هذا التفريع (قوله متمسكين) حاصل تمسكهم الدوران وقد تمسكوا بالحاق القياس فى اللغة بالقياس الشرعى والشارح رحمه الله لم يتعرض لابطال شئ من الدوران والالحاق المذكور بل تعرض لابطال مدعاهم اعنى اثبات اللغة بالقياس بماذكر من الشرط اعنى كون الحكم شرعيا والجواب عن الدوران ان شرط الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى بطريق الحقيقة هو الوضع لاغير والمناسبة بين اللفظ والمعنى غير مرعية فى الوضع كوضع الفرس والابل والحجر والشجر على مسمياتها نعم قد تكون المناسبة بينهما مرعية كما فى وضع القارورة والخمر لمسمياتهما لكنها الاولوية الوضع لا لصحة الاطلاق فوجود معنى الخمر اعنى المخامرة فى النبيذ لايصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة على ماهو مطلوبهم والاطلاق عليه مجازا مما لانزاع فيه لكنه لايجوز حمله عليه مع ارادة الحقيقة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الحاقهم ان شرط الالحاق قياسا اودلالة مفقود ههنا فان قيل ان دلالة النص التى افادت حجية القياس الشرعى اعنى قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار على ماتقدم بيانها تفيد بعينها حجية القياس اللغوى ايضا فان افادتها ثمه انما هى باعتبار وجود معنى موجب الحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق قلنا لانسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق الحقيقى بل هى سبب لاولوية الوضع وترجيح الاسم على الغير على ما ذكرنا آنفا ولانزاع فى صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة المصححة اذا عرفت هذا فلا يصح اطلاق الخمر على النبيذ بطريق الحقيقة لوجود معنى المخامرة فيه ولا اطلاق لفظ الزنا على اللواطة حقيقة لوجود معنى الزنا منها اعنى الجماع

هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامى بالقياس الشرعى ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما فى عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة فى النبيذ فيصدق علية الخمر والخمر حرام فيحرم النبيذ و يحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط فى القياس الشرعى كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامى بالقياس الشرعى

في محل مشتهى لالقصد الولد بل لسفح الماء ولا اطلاق اسم السارق حقيقة على النباش لوجود معنى السارق فيه اعني اخذ المال خفية ولا اطلاق الفاظ الطلاق على العتق حقيقة لوجود معنى الطلاق منه اعني ازالة الملك الى غير ذلك مما جوزه الشافعي (قوله فاندفع ما قيل) وجه الاندفاع حمل القياس المذكور في التفريع على القياس الشرعي حيث قال بالقياس الشرعي فان قيل لايلزم من عدم جواز اثبات اللغة بالقياس الشرعي عدم جوازه بمطلق القياس قلنا نعم لكن هذا كاف في الزام الشافعي فانه قال يجوز اثبات اللغة بالقياس الشرعي ولانه مبني على ان لاقياس في الحسيات واللغويات والعقليات (قوله وحينئذ لامعنى لتفريع اه) اذ لايلزم من كون حكم القياس الشرعي شرعيا عدم جواز اثبات اللغة مطلقا لجواز اثباته بالقياس اللغوي وان لم يجز بالقياس الشرعي (قوله ولايتعدى المنسوخ) يعني من شرط القياس ان يكون حكم الاصل ثابتا متقررا لامنسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع بينهما واذا كان حكم الاصل منسوخا زال اعتبار الجامع اعني الوصف في الاصل فلم يتعد الحكم الى الفرع (قوله ولايتعدى الثابت بالقياس) اي ومن شروط حكم الاصل ان لايكون ذلك الحكم مثبتا بالقياس بل بالاصول الثلاثة وجوزه الحنابلة وابوعبد الله البصري لنا ان العلة اما ان تتحد في القياسين اولا تتحد فان اتحدت فيهما فذكر الوسط اي ماهو اصل في القياس الثاني وفرع في القياس الاول ضايع لامكان طرحه من البين وقياس احد الطرفين على الآخر مثل ان يقول الشافعي في السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ثم يقيس التفاح على البر لانه مطعوم فان ذكر التفاح الذي هو الوسط ضايع لامكان ان يقاس السفرجل على البر ابتداء وان لم تتحد العلة فيهما فسد القياس لان العلة الجامعة بين الفرع الاخير والمقيس عليه لهذا الفرع لم يثبت اعتبارها لعدم وجودها في هذا المقيس عليه مع ان الحكم ثابت فيه والعلة الجامعة بين هذا المقيس عليه واصله ليست بموجودة في الفرع الاخير فلامساواة بين الفرع الاخير والمقيس عليه له في العلة المعتبرة في المقيس عليه فلايصح هذا القياس كقول الشافعي الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن ثم يقيس القرن على الجب بجامع فوات الاستمتاع فالعلة في فسخ النكاح بالجذام اعني كونه عيبا يفسخ به البيع لم يثبت اعتبارها في حكم المقيس عليه له اي القرن فان جواز

وصح التفريع فاندفع ماقيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق القياس وهو باطل او في القياس الشرعي وحينئذ لامعنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك (ولايتعدى المنسوخ) هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره (ولا) يتعدى (الثابت بالقياس) اي الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق في هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلاثة او الخفي منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياسين فالوسط ضايع والابطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة

فسخ النكاح بالقرن لم يعلل بكونه من العيوب التي يفسخ بها البيع بل يعلل بفوات الاستمتاع وهذه العلة اي فوات الاستمتاع غير ثابتة في الفرع اي الجذام لان الجذام لايمنع الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذي هو الجذام والاصل الذي هو القرن في العلة المعتبرة التي هي فوات الاستمتاع فلا يصح هذا القياس وان صح قياس القرن على الجب في جواز فسخ النكاح لجامع فوات الاستمتاع والحاصل ان ههنا فرعا مطلقا كالجذام واصلا مطلقا كالجب وفرعا من وجه اصلا من وجه كالقرن وعلة الحكم وهو فسخ النكاح في الفرع المطلق كعيب يفسخ به البيع وعلة الحكم فيما هو اصل من وجه فرع من وجه واصل مطلقا كفوات الاستمتاع فعلى هذا فالاضافة في قول الشارح والابطل احدهما للعهد والمعهود قياس الجذام على القرن ومراده بالاصل في قوله لان المعتبر في الاصل هو من وجه اعني القرن و باحدى العلتين هو العلة المعتبرة في الاصل من وجه اعني فوات الاستمتاع لا العلة المعتبرة في الفرع المطلق ثم مثل بمثال جامع لصورتي اتحاد العلة وعدم اتحادها وهو ظاهر واعلم ان قوله ثابتا باحد الادلة الثلاثة اوالخفي مغن عن ذكر شرط آخر تركه المصنف وهو ان لايكون حكم الاصل ذا قياس مركب لان كون حكمه ثابتا باحد هذه الادلة يستلزم عدم استغناء المستدل عن اثبات حكم الاصل بالدليل وكون حكم الاصل ذا قياس مركب يقتضي الاستغناء عنه فتنافيا فثبت ان يكون ذلك من شروط حكم الاصل فلو قال ولا ذا قياس مركب ولا الثابت بالقياس لكان اولى وذلك ان معنى كون حكم الاصل ذا قياس مركب ان يستغني المستدل في اثبات حكم الاصل بالدليل لموافقة الخصم له في ذلك الحكم مع ان الخصم يمنع لكون الحكم في الاصل معللا بعلة المستدل وانما يمنع ذلك اما بمنعه لعلية علة المستدل اولوجودها في الاصل والاول يسمى مركب الاصل والثاني مركب الوصف ووجه التسمية بالقياس المركب وبمركب الاصل والوصف مذكور في شرح المختصر مثال الاول كقول الشافعي فيما اذا قتل الحر العبد ان المقتول عبد فلا يقتل به الحر قياسا على ما اذا قتل الحر مكاتبا لجامع كونهما رقيقين فان المستدل وهو الشافعي يستغني عن اثبات حكم الاصل وهو عدم وجوب القصاص على الحر في المكاتب باحد الادلة الثلاثة لان الخصم وهو ابو حنيفة يوافقه في ذلك الحكم لكن يمنع ماجعل الشافعي علة لعدم وجوب القصاص في المكاتب وهو الرقية لان العلة عند ابي حنيفة ليست الرقية بل جهالة المستحق من السيد اوالورثة اذ لم يعلم ان ايهما هو المستحق للقصاص

لاحتمال ان يبقى لعجزه عن اداء البدل فيستحقه السيد وان يصير حرا باداته فيستحقه الورثة وهذه العلة لم تثبت فى الفرع وهو العبد فاذا قال الحنفى العلة عندنا فى الاصل هى جهالة المستحق فان صحت عليتها بطل قياس الشافعى لان العلة فى الفرع لم توجد فلا يصح الحاقه بالاصل المذكور لعدم الجامع وان لم تصح عليتها منع حكم الاصل فيقول لا نسلم ان الحر لا يقتل بالمكاتب لان حكم الاصل لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بناء على علية الجهالة فاذا بطل الموجب الحكم لم يثبت الحكم فيبطل القياس لعدم الحكم المعدى فى الاصل وعلى التقديرين لم يتم القياس لانه لا ينفك عن عدم العلة فى الفرع او منع حكم الاصل ومثال الثانى كقول الشافعى فى تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت زينب فهى طالق ان هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح قياسا على ما اذا قال زينب التى اتزوجها طالق فانه لا يقع الطلاق بالاتفاق لكن اباحنيفة يقول علة عدم الوقوع هو التعليق وهو ليس بموجود فى الاصل فان صح ذلك اى عدم وقوعه فى الاصل بطل القياس لعدم وجود العلة الجامعة فى الاصل وان لم يصح ذلك يمنع حكم الاصل ويقول لا نسلم عدم وقوع الطلاق فى الاصل بل يجوز ان يقع لانى انما منعت وقوعه فيه لكونه تنجيزا فاذا كان تعليقا لقلت بوقوعه وعلى التقديرين لم يتم القياس ايضا لانه لا ينفك عن عدم العلة فى الاصل او منع حكم الاصل (قوله فان وجدت فيه العلة) كقياس الجص على الذرة فى حرمة الربا بعلة الكيل (قوله وان لم توجد) كقياس التفاحة مثلا على الذرة فى حرمة الربا ايضا فان العلة فى التفاحة الطعم وفى الذرة الكيل فلم توجد علة الفرع فى المقيس عليه (قوله ولا يقال الذمى اهل آه) فيه خلاف الشافعى من حيث قال بصحة ظهار الذمى باعتبار ان موجب الظهار الحرمة والذمى من اهلها كالمسلم ولهذا يصح طلاقه وهو ايضا اهل للكفارة بالاطعام والاعتاق وعدم اهليته للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح ولانه وان لم يكن له اهلية الكفارة فله اهلية الحرمة فيصير ظهاره فى حق الحرمة لا فى حق الكفارة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاءه فى حق الطلاق ولم يعتبر فى حق الكفارة قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار فى المسلم حرمة تنتهى بالكفارة ولا يمكن اثبات مثلها فى الذمى فانه ليس باهل للكفارة لان المقصود منها التطهير ومعنى العبادة غالب فيها والكافر ليس باهل للتطهير والعبادة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة لا تنتهى بالكفارة وقد كانت مقيدة فى الاصل فيكون تغيير الحكم

فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم ( ولا يقال الذمى اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم ) هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لا تنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها

الاصل باسقاط قيد في الفرع وهذا ليس بالحاق بل اثبات ابتداء بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة غير انه عاجز عن التكفير بالمال لكونه فقيرا لايملك المال وبخلاف الايلاء ولانه طلاق مؤجل والذمي من اهله ولان الحرمة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة ولهذا لايجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار ومن هنا قلنا ايضا لايجوز تعليل نص الربا بالطعم في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح كما علل به الشافعي وعدى حكمه الى ما لامعيار فيه من العدديات كالتفاحة والسفرجل والى مادون الكيل كالحفنة قلنا هذا التعليل باطل لان حكم النص في الاشياء الاربعة تحريم مقيد بعدم التساوي في المعيار الشرعي ومتناه به حتى لوروعي التساوي لاتبقى الحرمة في الاصل لقوله عليه السلام الاسواء بسواء وبالتعليل بالطعم تتغير الحرمة من المقيد الى المطلق فانه يوجب في الفرع حرمة مطلقة عن قيد عدم التناهي والتساوي وقد كانت في الاصل مقيدة بهذا القيد اذ لايمكن التساوي في الفرع لعدم دخوله تحت المسوي الشرعي وهو المعيار الشرعي فيكون تفسير الحكم الاصل في الفرع بسقوط قيد فلا يصح القياس فان قيل ان بيع المقلية بغيرها والدقيق بالحنطة حرام مع انه لايتناهى بالكيل فتكون الحرمة فيهما مطلقة فهل هذا الاتغيير لحكم الاصل وقد اعترفتم بحرمتهما مطلقا قلنا بطلان الانتهاء بالكيل فيهما انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لاباثبات الشرع والشرع انما اثبت فيهما حرمة متناهية بالمساواة كيلا قبل القلي والطحن ثم ابطل العبد الكيل على نفسه فلا يضر بعد اثبات الشرع كونهما متناهية (قوله ولايلحق الخطاء بالنسيان) لما كان من شرط القياس كون حكم الاصل معدى الى فرع نظير ذلك الاصل في الوصف الذي تعلق الحكم به لافي جميع الاوصاف فانها لاتوجد في غير المنصوص عليه قلنا لايجوز تعدية حكم الناسي في بقاء الصوم الى الخاطئ والمكره خلافا للشافعي معللا بانه لما صار الناسي معذورا مع كونه عامدا في نفس الفعل عالما به جاهلا بالصوم فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى قلنا عذرهما دون عذر الناسي فيكون تعدية الى ما ليس بنظير الاصل وذلك لان الخاطئ لاينفك عن نوع تقصير بترك المبالغة في التحرز ولهذا وجب عليه الدية والكفارة في القتل وكذا عذر المكره حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب الحق ولهذا لايحل له الاقدام على الفطر بالاكراه ولو صبر حتى قتل يكون ماجورا والناسي عذره من قبل من له الحق اذ النسيان منسوب الى صاحب

(ولا يلحق الخطاء بالنسيان في عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان

الشرع بخلق الغفلة في العبد فلا يصح الحاقهما بالناسي اصلا لاقياسا ولا دلالة بخلاف الجماع ناسيا فانه يصح الحاقه بالاكل ناسيا في عدم الافطار دلالة على ماقدمناه وكذا لايجوز تعدية حكم التيمم الى الوضوء في اشتراط النية فيه كما فعله الشافعي لان الفرع ليس نظير الاصل اذ التيمم تلويث وتغبير في ذاته وانما يصير طهارة حال ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير باستعمال المطهر طبعا وشرعا (قوله ولايجوز السلم الحال) ولما كان من شرط القياس ان يكون الفرع ممالانص فيه قلنا لايجوز تعدية السلم المؤجل الى الحال كما فعله الشافعي معللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل بخلاف ما يقتضيه العقد وهو ثبوت الملك ووجوب تسليم المعقود عليه في الحال جاز السلم الحال ايضا بطريق الاولى لان اشتراط البدل حالا تقرير لموجب العقد ولا يصلح مبطلاله قلنا هذا القياس فاسد من وجهين احدهما مااختاره الشارح توضيحه انه قياس مغير للنص واقع في الفرع وهو قوله عليه السلام فليسلم الى اجل معلوم فانه يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية فكان القياس تغيرا لهذا النص فيكون باطلا فان قيل ان مخالفة المفهوم غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي فكيف يكون باطلا قلنا لوسلم ذلك فالاحتجاج به ليس بمفهوم الغاية بل بلفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه فيكون القياس المذكور باطلا بالضرورة واليه اشار الشارح بقوله نص في اشتراط الاجل في السلم ولقائل ان يقول فعلى هذا الاحتجاج بمفهوم الشرط ولا يقدح مخالفته ايضا في صحة القياس عند الشافعي وثانيهما انه لم يعد كما هو في الاصل بل عدى بنوع تغيير اذ الاجل في الاصل خلف عن القدرة ووجود المعقود عليه لتمكن تحصيله فيه وقد اسقطه في الفرع وتحقيق هذا ان الشرع انما ورد بجواز السلم مؤجلا وتعدية حكمه الى السلم الحال لايمكن الابتغيير حكم النص فيبطل وذلك لان من شرط جواز لبيع في عامة البياعات كون المبيع محلا للبيع وان يكون مالا مملوكا متقوما مقدور التسليم اجماعا لنهي النبي عليه السلام عن بيع ماليس عند الانسان والمعقود عليه في السلم غير موجود فضلا عن كونه مملوكا مقدور التسليم فكان الاصل فيه عدم الجواز لكن الشرع جوزه رخصة بصفة الاجل باقامته مقام القدرة ووجود المعقود عليه لكونه سببا لهما كما اقام العين مقام المنفعة في عقد الاجارة فصار الاجل شرطا لاعينه بل خلفا عن شرط جواز العقد وهو القدرة والمعقود عليه فلم يصح التعليل على وجه يؤدي الى اسقاط هذا الشرط والالم يكن هذا تعدية لحكم النص

(ولايجوز السلم الحال قياسا على المؤجل) هذا تفريع قوله ولانص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم

﴿بل﴾

بل ابطاله واثباتا لحكم آخر في الفرع لم يتناوله النص لانه تناول في الاصل جعل الاجل خلفا عنهما ولم يوجد ذلك في الفرع فان قيل لا نسلم صلاحية الاجل للخلافة عن القدرة ووجود المعقود عليه فانهما جعلا شرطا سابقا على العقد والاجل يثبت بعده اجيب بان القدرة على التسليم ووجود المعقود عليه لما امكنا في مدة من الزمان لاشك في صلاحية الخلافة وقوله فانهما جعلا شرطا سابقا على العقد قلنا ان اردتم بالقدرة والوجود القدرة الحقيقية والوجود الحقيقي فسلم وليس الكلام فيهما بل الكلام في القدرة والوجود المنتقل اليهما رخصة وتقدمهما ممنوع وان اردتم بهما مطلق القدرة والوجود فممنوع فانا قد انتقلنا الى القدرة والوجود وقت توجه الخطاب بالتسليم فيراعى حصولهما وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد فثبت بعده والعقد لا ينعقد الا والاجل الذى جعلناه خلفا عن تلك القدرة والوجود يثبت فاستوى فى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد (قوله لان معناه) اى معنى قوله ولا نص فيه عدم نص فى الفرع دال على وجود الحكم المعدى او على عدمه (قوله وبالنظر الى هذا) اى الى كون معنى قوله ولا نص فيه اعم من عدم نص دال على وجود الحكم او عدمه اورد السؤال الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص لاشتمال قوله هذا على قولهم الذى هو مورد السؤال اوردوا على قولهم هذا نقوضا كثيرة ذكر المصنف اثنين منها مع جوابهما على ما سيأتى بيانهما ومنها ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية يقتضى الصرف الى جميع الاصناف المذكورة فانها اضيفت اليهم بلام التمليك فكانوا مستحقين للتمليك على صاحب المال كما اذا اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا وقد ابطلتم حقهم بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل بعلة الحاجة لانه تغيير النص ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله عليه السلام لاعرابى يريد الصلاة قل الله اكبر وانتم غيرتم هذا النص بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم حيث جوزتم افتتاحها بالله اجل او الرحمن اكبر ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله عليه السلام اغسليه بالماء وانتم غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر حيث جوزتم تطهيره باستعمال سائر المايعات كالخل وماء الورد والجواب عن الاول من وجهين احدهما قد يثبت ان الزكاة خالص حق الله تعالى لكونها عبادة محضة بحيث لا حق للعباد فيها فلا تجب حقا لله تعالى على مازعمه الخصم اذ لا شريك

واعلم ان قوله ولا نص فيه مغن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص قد وجد نص دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال (واما القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل) متعلق بقوله لم يخصص (بالقدر) متعلق بالتعليل (بل المراد التسوية بالمكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير) تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربا هى القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربا فهذا التعليل مغير للنص

فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لاتقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لاتقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لايقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لايدخل تحت النهي (و) قال و (اما سقوط حق الفقير في العين) في باب الزكاة (فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لاتندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية

الله تعالى في العبادة ولا نسلم ان اللام للتمليك على ما زعمه بل هو للعاقبة كما في لدوا للموت وابنوا للخراب فيكون معنى قوله انما الصدقات للفقراء انها تصير لهم في العاقبة بدوام يدهم فلم يكونوا مستحقين للتمليك على صاحب المال فكان له الصرف الى من شاء من المصارف اذ ليس فيه ابطال حق المستحقين والثاني ان الله اوجب الصرف الى الفقراء بعدما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء وصيرورته صدقة انما تحقق بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله تعالى لا يتحقق الا بقبض الفقير نيابة عن الله تعالى لعدم امكان قبضه تعالى له بالذات فلا يكون صدقة الا بعد قبض الفقراء فلا يكون حقا لهم الا بعد قبضهم لان حقهم في الصدقة ولا يكون صدقة الا بعد قبضهم فقبل القبض يصرف صاحب المال الى من شاء من المصارف فلا دلالة في الآية على كون الزكاة حقهم وانما ذكر هذه الاصناف في الآية لكونهم مصارف باعتبار الحاجة لا لبيان استحقاقهم قبل القبض والجواب عن الثاني ان التكبير ليس واجبا لعينه حتى يكون الافتتاح بغيره تغييرا للنص بل الواجب به تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان جزء منه فالواجب تعظيم الله تعالى باللسان بفعلها الذي ينبئ عن التعظيم والثناء المطلق صالح له فلا تغيير فيه للنص فيكون الحاق ما ذكر بالتكبير بطريق الدلالة لا بالقياس والتعليل والجواب عن الثالث ان استعمال الماء في ازالة النجاسة ليس بواجب لعينه كافتتاح التكبير حتى يكون استعمال سائر المايعات تغييرا للنص بل المقصود التطهير والماء آلة صالحة له فباي شئ يحصل يجوز استعماله فيكون الحاق سائر المايعات بالماء في كونها آلة صالحة للتطهير بدلالة النص لا بالقياس والتعليل فان قيل الدلالة من دلائل الشرع فلا يثبت بها الا حكم شرعي وكون الماء آلة صالحة للتطهير ليس بحكم شرعي قلنا هذا ممنوع بل هو حكم شرعي لان المراد بكونه آلة صالحة له عبارة عن كونه ان لا ينجس حالة الاستعمال في المحل وذلك حكم شرعي (قوله فجوزتم القياس) اي قياس بيع الحفنة بالحفنتين على بيع المساوي بالمساوي من الطعام اي الحنطة مع وجود النص فيه وهو الحديث المذكور (قوله وتقرير الجواب) توضيحه انا انما خصصنا القليل من النص المذكور بصيغته لا بالتعليل حتى يرد علينا ما ذكرتم من تغييرا لنص بالقياس والتعليل لان المستثنى منه في النفي اذا كان غير مذكور لم يقدر الا من جنس المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه من حيث الحقيقة لا يصح الا من الجنس لان الصحيح من المذهب ان المستثنى

المنقطع مجاز لايصار اليه عند امكان الحقيقة وقد امكن ههنا ولهذا قال محمد في الجامع لوقال ان كان في الدار الازيد فعبدي حر كان المستثنى منه بنوآدم ولوقال الاحجار كان المستثنى منه الحيوان ولوقال الامتاع اي ثوب كان المستثنى منه كل شئ وههنا استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء اي حالة التساوي والمذكور في صدر الكلام وهو العين وهو الطعام واستثناء الحال من العين باطل في الحقيقة وان كان جائزا مجازا بجعله منقطعا ولكن لايصار الى المجاز عند امكان الحقيقة وقد امكن ههنا فدل النص على ان الاستثناء لم يقع بما تناوله ظاهر اللفظ بل عما تضمنه من احوال البيع فوجب عموم صدر الكلام بدلالة هذا الاستثناء احوال البيع كلها اعني حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذلاحالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الثلاثة فاذاوجب عموم صدر الكلام هذه الاحوال الثلاثة قدرناها في الصدر واستثناء حال التساوي من تلك الاحوال الثلاثة وتلك الاحوال الثلاثة لاتثبت الا في الكثير من الطعام فان المراد بالتساوي الشرعي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل هو فضل احد المتساويين والمجازفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل فكان الكيل مأخوذا في الاحوال الثلاثة فدل آخر الكلام على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير حاصلا بصيغة الاستثناء مصاحبا للتعليل بحكم آخر اعني حرمة التفاضل في الجص لانه من المكيلات على ماسيأتي مثله في المسئلة الآتية لابالتعليل ومن هذا التوضيح علم وجه تعليل الشارح كون المراد بالتسوية تسوية شرعية بقوله عليه السلام الاسواء بسواء لانه لما كان مستثنى من احوال البيع كان المراد التسوية الشرعية لان احوال البيع الشرعي شرعية فان قيل كون سواء في معنى مساويا مجاز والاستثناء المنقطع مجاز ايضا فما وجه ترجيح احد المجازين على الآخر على انه يجوز ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقديره لاتبيعوا الطعام بالطعام الاطعاما مساويا بطعام فلايحتاج الى تقدير المصدر عاما للاحوال المذكورة ويكون الاستثناء من الجنس اجيب عن الاول بان جعل سواء بمعنى مساويا اكثر استعمالا من الاستثناء المنقطع وما هو اكثر استعمالا في المجاز اولى كما قال الامامان ان المجاز المتعارف اولى من الحقيقة الغير المستعملة وقد يجاب عنه ايضا بان جعل سواء بمعنى مساويا متفق عليه بيننا وبينهم لكن هو يجعل الاستثناء منقطعا ونحن نجعله مفرغا والمفرغ اكثر واولى من المنقطع وعن الثاني بان ذلك يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الركاكة في نفس العبارة (قوله في ضمان ارزاق

فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكاة لان الايفاء من جنس النصاب اسهل وبدء اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذبها تعرف القيمة ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (وانما هو) اي التعليل بها (لبيان صلاحية حدثت لاثبات مثلها) وتقريره ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير فهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا علناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته لتعدي الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا ثلاثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخير وليس فيه تغيير النص اذ لانص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقراء

وهذا التغير مقارن للتعليل فى حكم آخر غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغير مع التعليل لابه) فان قيل كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما لم يوجد فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لا يجوز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص ففى القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثانى بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء او قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال باطنة لا تؤخذ الزكاة منها جبرا عندنا

العباد) كما فى قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها (قوله وانجازا لعدة ارزاقهم) لانه وعد ارزاقهم بقوله وما من دابة فى الارض الآية (قوله وجواز الاستبدال بدلالته) قلت المراد بالدلالة ههنا هى الدلالة اللغوية لا الاصطلاحية المقابلة للعبارة فلا يرد ان الدلالة دون العبارة فلا تعارضها فكيف يثبت بها جواز الاستبدال (قوله لاثبات مثلها) ظرف مستقر متعلق بمقدر لا لغو متعلق بحدثت يعنى ان بيان تلك الصلاحية الحادثة اعنى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير لاثبات مثلها من صلاحية القيمة للصرف الى الفقير (قوله باطلة فى الامم السالفة) اى باعتبار كون الصدقة من الاوساخ لقوله عليه السلام يا بنى هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وفى رواية غسالة ايدى الناس ولهذا كان تقبل القرابين فى الامم السالفة بالاحراق بالنار فانها كانت تنزل فى الامم السالفة فتحرق المتقبل من الصدقات وما ذلك الا لخبثها (قوله اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة) بل النص انما يدل على صلاحيتها للصرف وهو النص الوارد فى وجوب الشاة (قوله فى حكم آخر) وهو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير (قوله غير واقع) خبر بعد خبر والضمير فى بسببه راجع الى التعليل (قوله وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم) اذ لم يثبت بعد صلاحيتهما للصرف بعد ما لم يوجد فى الامم السالفة وانما الثابت بالنص الدال على جواز الاستبدال هو بقاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم منه صلاحية القيمة او كل متقوم كما لا يلزم من قولك كل متغير حادث قولك ان العالم متغير (قوله مع ما فيه) اى فى التعليل يعنى ان فى التعليل المذكور فائدتين احديهما اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف والثانية الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة اعنى القيمة او كل متقوم لا المنافع كاسكان الفقير داره لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين (قوله على الشاة) اى على صلاحية الشاة (قوله كلا الامرين) اى الثبوت ابتداء حقا لله تعالى وصلوحها للصرف الى الفقير ثانيا (قوله انما يلزم لو لم يكن اه) اذ لو كان فى جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقير من الدراهم والدنانير لا تتعين الشاة حينئذ بقضاء الحاجة فلا يلزم الاستبدال (قوله وجوابه ان الدراهم آه) وقد يجاب عنه بانه يمكن موضع يخلو عما يصلح لايفاء حق الفقير من الدراهم والدنانير فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختل امر الفقراء ولم تقض حوائجهم وبان يقال ان اجناس الزكاة لا تخرج عن النقدين والابل والبقر

فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين (واما ركنه فاربعة) ركن الشئ جزؤه الداخل في حقيقته والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع) واما حكم الفرع فثمرته لاركنه

والغنم او زكاة مال التجارة يجب في القيمة بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائجه لاتندفع بعين هذه الاشياء فيتضمن الاستبدال كما في الجنس الواحد وههنا اعتراضات اخر تركها الشارح منها ان الفقير يبيع الشاة ويشتري ما يحتاج اليه من غير لزوم الاستبدال ومنها ان البدل لا يدفع جميع حوائجه ايضا ففي البدل ما في الاصل ومنها لانسلم ان حكم النص صلاحيتها للصرف الى الفقير بل حكمه انه متعين للصرف اجيب عن الاول بانه يحقق ماذكرناه فان كلامنا في انه اذا اخذ الشاة كان قابضا حقه من حيث انه مال مطلق صالح لقضاء الحوائج لا من حيث انها شاة وعن الثاني بان البدل مطلق المال وهو صالح لدفع حوائجه من حيث ان كل فرد منها يدفع بالمال المطلق فيكون مطلق المال دافعا للحوائج وعن الثالث بانه قد اقيم الدليل ان حكمه ماذكرناه لا تعين الصرف (قوله واما ركنه الخ) قيل ركن الشئ في اللغة عبارة عن جانبه الاقوى وفي اصطلاح الفقهاء مالاوجود لذلك الشئ الا به ونوقض بالقائس والعلة والشرط فان القياس لا يوجد بدون القائس والمعلول بدون العلة والمشروط بدون الشرط وليست باركان وقيل ركن الشئ ما لا يبقى ذلك الشئ عند توهم انتفائه ونوقض بمثل ماذكر في الاول وبجلال التصرفات الشرعية وبالايمان في العبادات فان بتوهم انتفائها لاتبقى التصرفات فان البيع لا يبقى بتوهم انتفاء المبيع وبتوهم انتفاء الايمان بالارتداد لاتبقى العبادات ومع هذا ليس شئ من ذلك ركنا في التصرفات والعبادات وقيل ركن الشئ ما يتقوم به ذلك الشئ واعترض عليه بانه تعريف بالمفرد مثل تعريف الانسان بالناطق فمن جوز التعريف به لم يحتج الى معذرة ومن انكره فله ان يقول الشئ المطلوب تصوره بذلك التعريف يجب ان يكون متصورا بوجه ما لامتناع طلب تصور المجهول المطلق ولابد من تصور يستفاد به التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما والتصور بوجه ما مدخل في التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين في حصول التصور المطلوب فلا يحصل التصور المطلوب بمفرد بل لابد له من تصورين وتعريف المصنف لا ينطبق على شئ من هذين التعريفين لانه عرفه بالجزء الداخل في حقيقة الشئ بل هو مبني على ماذكره بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع قال فخر الاسلام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال في موضع آخر اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب

الرأى على احتمال الخطاء وهذا صريح فى ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه والقياس هو التعليل اى تبين علة الاصل ليثبت الحكم فى الفرع ولا يخفى عليك ان كلام فخر الاسلام يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشئ على ما اشار اليه فى الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر فى اثبات الحكم فى الاصل وما سواه مما يتوقف عليه الحكم شرائط لا اركان وثانيهما ان يراد بالركن جزء الشئ على ما ذهب اليه بعض المحققين واختاره الشارح من ان اركان القياس اربعة وعلى هذا تكون العلة من اجزاء القياس لا تمام ماهيته (قوله اما الاصل فالمحل المشبه به) هذا بيان لما صدق عليه الاصل لا تعريفه والا فالاصل هو ما يبتنى عليه غيره (قوله وقيل دليله) اى دليل الاصل كحديث الربا وفيه اشارة الى الفرق بين الدليل والعلة فانه جعل ذكر الجامع فى مقابلة الدليل والمراد بالجامع هو العلة وبيان الفرق ان الدليل اسم لما يظهر به المدلول كالعلم بحدوث العالم الحاصل من قولنا لانه متغير وكل متغير حادث وكالعلم الحاصل بوجود النار من وجود الدخان والعلة ما ثبت به المعلول فكانت اعم من الدليل فكل علة دليل من غير عكس (قوله لا دليله) اى لا دليل الفرع لان دليل الفرع هو عين القياس فحينئذ حكمه ثابت بالقياس فلا معنى لجعله من اجزائه والا يلزم كون الشئ جزأ لنفسه (قوله فما جعل علما) اختلفوا فى تعريف العلة قال بعضهم هى المعرف اى العلامة الدالة على وجوب الحكم وقالوا لان العلل الشرعية كلها معرفات لا تأثير لها اصلا لان المؤثر فى الاشياء كلها هو الله تعالى واعترض عليه بالنقض بالعلامة فانها يصدق عليها ذلك التعريف فلزم ان لا يبقى فرق بين العلة والعلامة مع ان الفرق بينهما ثابت بالاتفاق لان الاحكام الشرعية بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشرآء والقصاص الى القتل لا الى العلامات كالرجم فانه لا يضاف الى الاحصان لانه علامة بل يضاف الى الزنا وقال بعضهم العلة هى المؤثرة فى الحكم وقالوا المراد بالمؤثر ما به وجود الشئ كالشمس للضوء والنار للاحراق واعترض عليه بان العلة ليست بمؤثرة بل المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى والعلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث واجيب عنه بوجهين الاول ان المراد بالحكم المصطلح ما هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث والمراد من المؤثر فى الحكم ليس انه مؤثر فى الايجاب القديم بل فى الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بايجابه القديم الوجوب على امر حادث يسمى بالعلة كالدلوك للصلاة

(اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبر (وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل دليله) كحديث الربا (واما الفرع فالمحل المشبه) كالارز والجص (وقيل حكمه) كحرمة فضله لا دليله لانه عين القياس والنزاع اعتبارى فلا يلتفت الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه لانه تطويل بلا طائل (واما حكم الاصل فما افاده النص) كتابا كان اوسنة (او الاجماع او الاستحسان) بالقياس الخفى كما سبق لا القياس الجلى لما سبق (واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما) اى امارة وعلامة (على حكم النص) فان المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى

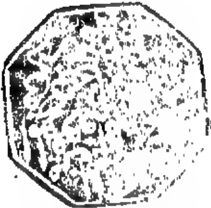
والقتل للقصاص والاحراق للنار وعلى هذا لافرق بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية ايضا كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فكذلك القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص عقلا بمعنى ان العقل يحكم بوجوبه عند ذلك القتل من غير توقف على ايجاب من الله تعالى وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية ايضا كذلك بمعنى انه يخلق الاحكام عقيب وجود اسبابها بطريق جرى العادة فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة الثاني ان المراد انها مؤثرة بالنسبة الينا فان الاحكام كلها تضاف الى العلل والاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان المقتول ميتا في الحقيقة باجله وقال بعضهم العلة هي الباعث لا على سبيل الايجاب اى الباعث للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس كما ان الاكرام في قولك جئتك لاكرامك باعث على المجيء واحترزوا بقولهم لا على سبيل الايجاب عن مذهب المعتزلة فان العلة عندهم توجب على الله شرع الحكم ونحن نقول لا ايجاب ولا وجوب على الله ثم فسروا الباعث بما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر عنهم وقالوا وهذا تعريف مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد جلا الحكمة في تعريف الباعث على مصلحة العباد ثم اختلف القائلون بانها معرفات اي علامات على وجود الحكم فقال بعضهم انها علامة على وجود الحكم في الفرع فقط وقال بعضهم انها علامة على وجوده في الفرع والاصل معا على ما سيأتي بيانه فالمصنف رحمه الله اختار هذا القول اي بانها معرف وقال ما جعل علما على حكم النص ثم قال فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى اشارة الى رد القائلين بانها هي المؤثرة في وجود الحكم لكن يرد عليه النقض المذكور من دخول العلامة في تعريف العلة ويرد عليه ايضا ان قوله وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ليس على ما ينبغي بل لا يكاد يصح لان المبني على هذا ليس تعريف العلة بما جعل علما بل تعريفها بالباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع على ما صرحوا به فان قيل ان هذا اشارة الى قوله فان المؤثر هو الله لا الى تعريف

وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدواني موجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى عنه وثبوت بطلان الاصل

العلة قلنا هذا ايضا ليس مبنيا على انه لم يرد بكونه علما على حكم النص كونه معرفا محيطا عليه بل مراده انه علم عليه بالنسبة الى الله تعالى و مؤثر بالنسبة الينا على ما اشعر به لفظة في الحقيقة في قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله وفطق به قوله الاتي النصوص معللة بعلل هي امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا فحينئذ يرجع التعريف المذكور الى التعريف بالمؤثر لان مرادهم بالمؤثر هو المؤثر بالنسبة الينا على ما ذكرناه في الجواب الثاني ثم واما بالنسبة الى الله تعالى فهي امارات لامؤثرة عند اصحاب هذا التعريف فحينئذ لا يرد عليه النقض بالعلامة كما ورد على القائلين بانه المعرف قلنا هذا مع كونه خلاف المتبادر من كلامه لايندفع به الايراد الثاني اعني ان قوله وهذا مبني ليس على ما ينبغي بل لايكاد يصح نعم لو حمل على التعريف بالباعث بان يقول مراده بالعلامة ليس العلامة المجردة لما سيأتي في آخر كلامه بل مراده الباعث لشرع الحكم يندفع عنه الايرادان معا لكن قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله لايناسبه قلت الحق ان لفظة هذا اشارة الى العلة مع قطع النظر عن تعريفها اي القول بالعلة في الاحكام الشرعية مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم فان تعليل حرمة الخمر وماقيس عليه بالعلة كالسكر فيهما انما يستقيم على ذلك والا فلا يصح التعليل فحينئذ يصح كلامه (قوله ففيه) اي في التعريف المذكور اما كونه ردا على المعتزلة فظاهر لانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات حقيقة لاعلامة واما على بعض الاشاعرة ففيه نظر لانهم لما قالوا ان افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لزمهم القول بان العلل الشرعية امارات لامؤثرات فكيف يصح الرد عليهم بالتعريف المذكور وانما يصح الرد عليهم ان لو عرفوا العلة بالمؤثرة او بالباعث بالمعنى المذكور او كان الضمير راجعا الى العلة لا الى تعريفها قلت الظاهر انه راجع الى العلة وكذا لفظة هذا والا فكلامه لايستقيم (قوله عنه) الظاهر انه ظرف مستقر متعلق بالقصاص و الضمير راجع الى القاتل لاظرف لغو متعلق بتعالى على ان يكون الضمير راجعا الى كون العمد العدواني موجبا (قوله ببطلان الاصل) وهو قولهم بالوجوب على الله تعالى بيان بطلانه ان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم او عما تركه مخل بالحكمة او عما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان جائز الترك في نفسه والكل محال على الله تعالى اما الاول فلانه تعالى مالك مطلق وله التصرف في ملكه كيف شاء فلا يتوجه اليه الذم في فعله اصلا بل هو الممدوح في كل افعاله واما الثاني فلانه

الحاكم المطلق على الكل وجميع افعاله سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك لايخلو عن الحكم والمصالح وان لم نعلم تفاصيله فلا يتصور منه ما تركه مخل بالحكمة واما الثالث فلانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو بنا في ما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب وحينئذ يكون محصله ان الله تعالى لايتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه بمجرد اصطلاح (قوله بطلان الفرع) وهو كون العلل الشرعية مؤثرات حقيقة (قوله قالوا افعاله تعالى ليست معللة) بالاعراض اختلفوا في قولهم هذا في موضعين الاول في ان مرادهم بالمسلوب هو الوجوب او الجواز فقال بعضهم مرادهم سلب وجوب التعليل لانه في مقابلة مذهب المعتزلة وهم يقولون بالوجوب واليه ذهب الآمدي حيث قال مذهب اهل الحق انه لايجب رعاية الغرض في فعل الله تعالى وقال بعضهم مرادهم سلب الجواز اي لايجوزان يفعل الله شيئا لغرض على ماصرح به في المحصل وقال في شرح المواقف قالوا لايجوز تعليل افعال الله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية واليه ذهب صاحب اللباب حيث قال يمتنع ان تعلل افعال الله تعالى واحكامه وفي الكرماني والصواب هو القول الاول لان قاعدة عدم وجوب الشيء عليه تعالى تقتضي سلب الوجوب عليه اي لايجب تعليله ولا تركه تعليله يعني لو كان المسلوب جواز التعليل لكان ترك التعليل واجبا فيلزم الوجوب على الله تعالى وذلك باطل فيكون المراد سلب الوجوب لا الجواز الثاني في ان هذا السلب عام في جميع افعاله اولا ففي شرح المقاصد ما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلتهم عموم السلب ونفي اللزوم بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لابد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير لابد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وحينئذ يكون الالزام ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك وتوسطه لان ذلك معنى الغرض والا لزم باطل لما ثبت من

يعني عن اثبات بطلان الفرع والثالثة بعض الاشاعرة حيث قالوا افعاله تعالى ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه هذا المقال اقول الذي يتأدى اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله تعالى لو علّلت لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان يكون علية الباري تعالى في عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير



استنادا الكل اليه تعالى ابتداء من غيران يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض ومن الثانى وجهان احدهما انه لابد من انقطاع السلسلة الى مايكون غرضا ولايكون ذلك لغرض شئ آخر والالتسلسلت الاغراض الى غير النهاية فلايصح القول بلزوم الغرض وعمومه لان ماينتهى اليه سلسلة الاغراض ليس لغرض وثانيهما ان مثل تخليد الكفار فى النار لايعقل فيه نفع لاحد حتى يكون غرضا والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الاليعبدون فلماقضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلايكون على المؤمنين حرج ولهذا كان القياس حجة واما تعميم ذلك بان لايخلو فعل مامن افعاله عن غرض فمحل بحث انتهى فظهر منه ان منشأ الاختلاف الاول هوادلتهم المذكورة واعترض بعض المحققين على مادعاه العلامة التفتازانى من قوله والحق الخ بانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية وغرضا باعثا فلاشئ من افعاله واحكامه معلل بهذا المعنى وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه كذلك غاية الامر ان بعضها ممايظهر علينا وبعضها ممايخفى الاعلى الراسخين فى العلم بنور من الله اذاعرفت هذه المقالات فمعنى قول الشارح افعال الله ليست معللة اصلا لاشئ من افعاله معلل بالاغراض بمعنى السلب الكلى بقرينة استدلاله بقوله لاستلزامه الاستكمال بالغير على ماذكره العلامة التفتازانى لكنه يرد عليه انه حينئذ لايظهر وجه رد هذا القول بما ذكر من ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح اذ لايلزم من عدم كونها معللة بالاغراض عدم كونها معللة بالحكم والمصالح ولا من كونها معللة بالحكم والمصالح كونها معللة بالاغراض حتى يظهر وجه الرد لجواز ان لاتعلل بالاغراض وتعلل بالحكم والمصالح اذ ليس معنى كونها معللة بالحكم والمصالح كون تلك الحكمة والمصلحة علة غائية وغرضا باعثا للفاعل على الفعل على ماهو معنى الغرض حتى يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر ومن وجوده وجوده ويظهر وجه الرد بل معناه ان افعاله لاتخلو عن الحكمة والمصلحة بل كل افعاله يترتب عليها الحكمة والمصلحة البتة كانه اودع فيها الحكمة والمنفعة فان قيل يجوز ان يكون معنى قوله افعال الله تعالى ليست معللة اصلا لابالحكم والمصالح بالمعنى المذكور ولابالاغراض على ان يكون لفظة اصلا متعلقة بقوله معللة فحينئذ يستقيم الرد قلنا نعم لكن الاشاعرة لم تقل هذا بل قالوا انها

ليست معللة بالاغراض لانهم لم ينكروا عدم خلو افعال الله تعالى عن الحكم والمصالح (قوله حكما ومصالح) فيه ان تلك الحكمة والمصلحة ان كانت مصلحة نفسه فيلزم المحذور المذكور اعني الاستكمال بالغير وان كانت مصلحة العباد فحصول تلك المصلحة للعبد لابد ان يكون اصلح لله تعالى من عدمه والا لم يصلح مصلحة لفعله للعبد فيلزم المحذور المذكور ايضا (قوله امارات لايجاب الله تعالى) اذ لا احتمال لان تكون مؤثرة في ايجاب الله تعالى لانه قديم والعلل حادثة والحادث لايؤثر في القديم (قوله اذا المراد منها) اى من العلة (قوله والالم يبق فرق) وايضا يلزم الدور وذلك لان العلة لو كانت امارة مجردة لم يكن لهما فائدة سوى تعريف الحكم فيتوقف الحكم عليها والحال ان العلة تتوقف معرفتها على الحكم لكونها مستنبطة منه فيلزم الدور وهذا لان الكلام في العلة المستنبطة من حكم الاصل لا العلة المنصوصة لان العلة لو كانت منصوصة لكان المعرف للحكم هو ذلك النص لا العلة (قوله فانه لما كان) الضمير راجع الى العلة والتذكير باعتبار لفظ ما الموصولة (قوله حتى تجب الزكاة في الحلى) اى من الذهب والفضة لوجود الثمنية فيه وهي العلة في الاصل اعني المضروب من الذهب والفضة وهي صفة لازمة له بحيث لا تنفك عنه بحال لكونهما خلقا ثمنا هذا عندنا وللخصم ان يقول لانسلم ان الزكاة تعلقت في الاصل بكونه ثمنا بل بكونه مال التجارة فان الدراهم والدنانير اذا استعملت حليا لم يجب فيهما شئ عندنا لعدم مال التجارة فكانت العلة في الاصل مال التجارة وهو وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حليا سقط هذا الوصف فسقطت الزكاة كما اذا جعلت السائمة علوفة اجيب عنه بعدم الفرق بين قولنا ثمن و بين قولنا هو مال التجارة اذ التجارة تكون بالاثمان والاستعمال لايخرجه عن كونه نصابا لانه بالثمنية لا بالاستعمال فثبت ان الثمنية التي بهما صار الذهب والفضة نصابا صفة لازمة (قوله والربا عند الشافعي) فان الشافعي علل بالثمنية في باب الربا و بمال التجارة في الزكاة قلنا انه تعليل بعلة قاصرة فلا يصح بخلاف تعليلنا بالثمنية في الزكاة لانها متعدية الى الحلى (قوله فانها قد تباع وزنا) يعني انه وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الاماكن والازمان قد تباع في بعض الازمان والاماكن جزافا وقد تباع وزنا فلا يكون لازما له (قوله كالطوف) جعله علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت (قوله كالقدر والجنس) جعله علة في الاشياء الستة قال

وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان تكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هي امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع (مما) اى من الاوصاف التي (اشتمل النص عليه) اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس اوبغيرها كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق عن العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة اوضرورة (وجعل الفرع نظيرا له) اى للنص بمعنى المنصوص عليه (في حكمه) اى حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى بسبب وجود ذلك المعنى (فيه) اى في الفرع (و يكون) اى الجامع

فى الكشف والتقرير المراد من الجلى ههنا المعنى القياسى ومن الخفى المعنى الاستحسانى وقيل التعليل بالوصف الخفى مثل تعليل ثبوت الحكم برضى العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعى الذى هو خفى فلابد وان يكون جليا لان الخفى لا يعرف الخفى واجيب بان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضى او بدلالة التأثير صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به (قوله وهذا اسم مع وصف) يشير الى ان هذا الحديث مثال للوصف العارض والاسم معا كما ان تمثيل الوصف العارض سابقا بالكيل يشير الى مفارقتهما يعنى ان تعليل النبى عليه السلام لا نتقاض الطهارة باسم الدم يدل على اعتبار صفة النجاسة اى الدم وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فتعلق الانتقاض بهذين الوصفين فى هذه المادة لكن هذا مبنى على كون سؤال المرأة المستحاضة عن انتقاض الطهارة لا عن وجوب الاغتسال ولا عن سقوط الصلاة والا فلا يصح تعليل كل من عدم وجوب الاغتسال وعدم سقوط الصلاة بكل من الدم والانفجار ولا بمجموعهما بل العلة فيهما كون الدم فى العرق قال فى الكشف نقلا عن القواطع ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا فى الاحكام وان لم يكن مشتقا فان كان علما كزيد فلا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الاصحاب من جوز التعليل به للزومه ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح لان التعليل بالاسامى يشبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسامى المشتقة فان التعليل فيها بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم انتهى والشارح رحمه الله جزم بصحة التعليل باسم الجنس ثم قال والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات اشارة الى دفع ما يقال انهم قد صرحوا بان التعليل باسم الخمر لا يجوز على ما تقدم فى الكتاب ايضا فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه حيث جوزتم التعليل باسم الدم دون اسم الخمر ووجه الدفع ان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا فى اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون بالوصف حقيقة فيصح هكذا ذكره محققوا مشايخنا

هذا اشارة الى نفى شرط اعتبرها بعضهم فى العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوصا عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالثمنية للزكاة فى المضروب عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكاة فى الحلى وللربا عند الشافعى (و) وصفا (عارضا) كالكيل للربا فانه ليس بلازم للحبوب فانها قد تباع وزنا (و) يكون (جليا) كالطوف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اى اسم جنس كقوله عليه السلام لمستحاضة سألت عن الاستحاضة توضئ وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات

﴿ واعترض ﴾

(و) يكون (حكما) من احكام الشرع كما في حديث الخثعمية فانه عليه السلام قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة وذلك شرعي

واعترض عليه انهم ان عنوا بتعليل الحكم بالاسم تعلقه بعين الاسم فلا يصح لان الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة فيختلف باختلافها حتى لهم ان يسموا الخمر باسم آخر وان عنوا به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المائع من ماء العنب بعد ما غلى واشتد في اسم الخمر فهذا مسلم ولكن حينئذ يكون هذا تعليقا للحكم بالمعنى لا بالاسم كذا ذكره في الميزان وبهذا ظهر صحة القول بعدم جواز التعليل بالاسم على ما ذكره صاحب القواطع (قوله ويكون حكما من احكام الشرع) اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي اي في جواز ان يكون ما جعل علما على الحكم الشرعي حكما شرعيا فذهب جمهور الاصوليين الى جوازه ومنعه بعضهم مستدلين بوجهين احدهما ان الحكم الذي فرض علة ان كان متقدما على الذي فرض معلولا لزم تخلف العلة عن المعلول وذا لا يجوز وان كان متأخرا عنه لزم تأخر العلة عن المعلول وذا لا يجوز ايضا وان كان مقارنا معه فليس احدهما اولى من الآخر بان يكون علة نعم لو دل دليل خارجي على كون احدهما علة للآخر لجاز ذلك ولكن العبرة في الشرع للغالب فلا يعتبر هذا الاحتمال في مقابلة احتمالات عدم الجواز اعني الاحتمالات الثلاثة وثانيهما ان شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فلا يجوز واستدل الجمهور بالنقل والعقل اما النقل فبقوله عليه السلام للخثعمية حين سألته عن الحج ارأيت لو كان على ابيك دين وجه الاستدلال به ظاهر من كلام الشارح وبقوله عليه السلام في حرمة الصدقة ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فوا الحرمة من الاحكام الشرعية واما المعقول فلان العلة ان جعلت بمعنى الامارة فلا امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما على حكم آخر بان يقول اذا حرمت كذا او اوجبت كذا فاعلموا اني حرمت كذا واوجبت كذا وان جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع ايضا في ان يكون ترتيب احد الحكمين على الآخر مستلزما لحصول مصلحة لا تحصل من احدهما بانفراده والجواب عن ادلة الخصم انا لا نسلم تخلف العلة عن المعلول على تقدير التقديم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل بجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الآخر به ولا نسلم ايضا عدم صلاحية المؤخر للعلية لان المؤخر يصلح ان يكون معرفا للمقدم وعلامة عليه ومعنى العلة هو المعرف ولقائل ان يقول معنى كونه معرفا انما هو بالنسبة الى الله تعالى واما بالنسبة الينا فهو المؤثر على ما تقدم وحينئذ لا بد ان يكون مقدما على المعلول ويمكن ان يجاب عنه بان كونه مؤثرا بالنسبة الينا ليس بالذات بل بجعل الشارع

اياه مؤثرا ولا اعتبار بتقدم المعلول عليه قبل جعل الشارع المؤخر علة له وبعد
جعله علة لم يوجد التقدم ولا التأخر ولا نسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على
مابين في محله ولا نسلم ايضا عدم الاولوية على تقدير المقارنة اذ الكلام فيما اذا كان
احد الحكمين مناسبا للعلية للحكم الآخر من غير عكس وذهب ابن الحاجب
في المختصر الى ان الحكم الذي فرض علة ان كان باعثا على حكم الاصل لتحصيل
مصلحة يقتضيها حكم الاصل جاز كما يقال في بطلان بيع الخمر علته النجاسة
لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلا لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسة
حكم شرعي واما ان كان لدفع مفسدة يقتضيها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم
الشرعي لا يكون منشأ مفسدة مطلوبة الدفع والا لم يشرع ابتداء والشارح
العلامة على عدم الجواز في الشق الثاني انما يصح لو لم يشتمل الحكم الشرعي الذي
فرض علة على مصلحة راجحة وعلى مفسدة مرجوحة تدفع بحكم آخر لتبقى
المصلحة الراجحة خالصة مثاله شرع حد الزنا لحفظ النسب وهي مصلحة عظيمة
والحد حد ثقيل دائر بين رجم المحصن وبين جلد وتغريب عام في غير المحصن
وفي كثرة وقوع ذلك الحد الثقيل مفسدة قليلة وهي اتلاف النفوس وايلامها
فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته وهي شهادة الاربعة دفعا للمفسدة
القليلة فوجوب الحد المفضي الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعي معلل بوجوب
الاربعة في الشهادة دفعا لتلك المفسدة القليلة وهي كثرة الاتلاف لتبقى مصلحة
حفظ النسب خالصة وهي مصلحة عظيمة فظهر منه ان المختار ما ذهب اليه الجمهور
لا ما اختاره ابن الحاجب من التفصيل المذكور (قوله ويكون مركبا) اختلف
في جواز ان يكون ما جعله علة على حكم شرعي حكما شرعيا مركبا من اوصاف
متعددة بمعنى انه لابد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان
كل يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذي والرعاف فان كل
واحد مستقل في اثبات حكم الحدث لا يكون ذلك مما نحن فيه فذهب بعض
الاصوليين منهم الاشعري وبعض المعتزلة الى عدم جواز ذلك بل التعليل لا يكون
الا بوصف واحد لا تركيب فيه واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو صح تركب
العلة من الاوصاف لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الاوصاف واللازم
باطل اما بطلان الملازمة فلانا نعقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول
غير المعلوم فتكون العلة زائدة واما بطلان اللازم فلان صفة الكل ان لم تقم
بشيء من اجزائه فليست صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة

(و) يكون (مركبا) كالكيل والجنس (ومفردا) كالثمنية

(و) يكون (منصوصا وغيره) كما سيأتي (والاصل في النصوص قبل عدم التعليل الابدليل) دل على انها معلولة كما فيما له علة منصوصة امالان التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس لانها لا توجد الا في المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال فكان الاصل الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال و يعينه وعن الثاني ان التعليل لحكم الفرع الذي لايضاف الى النص من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذي هو المضاف الى النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل وصف يمكن) اي يصلح لاضافة الحكم اليه في الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس بلاتفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لمامر فتعين التعليل بكل وصف (الا المانع) كمخالفة نص اواجماع او معارضة او صاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضي الى التناقض كمامر وليس بشيء لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضي الى تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتي ان شاء الله تعالى ابطاله

والمفروض خلافه واما بجزء واحد فتكون العلة هي هذا الجزء فقط دون مدخل من الجزء الآخر والمفروض خلافه واما بالمجموع من حيث المجموع فان لم يكن له جهة وحدة فظاهر انه لايجوز اذ لاشيء هنا سوى الاوصاف المتعددة فالعلة اما كل جزء اوجزء واحد وكلاهما خلاف المفروض وان كانت له جهة وحدة ينقل الكلام الى تلك الجهة ونقول اماواحدة بالوحدة الحقيقية وهو خلاف المفروض واما بالوحدة الاعتبارية فيتسلسل وايضا انها لو قامت بالمجموع لزم ان يثبت لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك العلية وهو فاسد الثاني لوكان العلة مركبة من اوصاف متعددة لزم ان يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية لانتفائها بانتفاء كل جزء من المركب لانها تنتفي بانتفاء المركب والمركب ينتفي بانتفاء كل جزء منه لكن اللازم باطل لانه يلزم نقض علية عدم كل جزء لعدم صفة العلية لتحقق عدم الجزء بدون عدمها لانه لوعدم جزء ثان بعد انعدام جزء اول لزم عدم العلية بانعدام الجزء الاول ولا تنعدم العلية بعدم الجزء الثاني لاستحالة تجدد عدم المعدوم لانه لاينعدم وذهب الجمهور الى جوازه مستدلين بالوقوع على الجواز فان النبي عليه السلام علل في المستحاضة بالمركب حيث اعتبر اسم الدم وصفة الانفجار وبان مايثبت به كون الوصف الواحد علة يثبت به كون المركب ايضا علة من نص اومناسبة اوشبه اوسبر فكما جاز ذلك جاز هذا ايضا واجابوا عما ذكره المانعون اولا بان ماذكرتم لوصح لزم سد باب القياس واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه يفضي الى ان لايكون الوصف المفرد علة ايضا لانا نعقل الوصف المفرد ولا نعقل كونه علة الابدليل من اطراد اوتأثير اوغيرهما والمعلوم غير المجهول فا فرضناه علة لايكون علة هذا خلف ولا يوجد القياس الابجعل الوصف علة واما بطلان اللازم فبالاتفاق وبانه لاامتناع في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شيء واحد على ان ماذكرتم ينتقض بالحكم على المتعدد من الالفاظ والحروف بانه خبر او استخبار وغير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا مثلا عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف الى آخر ماذكرتم في الدليل والتحقيق في الجواب ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لهما حقيقية فضلا عن كونها صفة زائدة ليلزم ماذكروه بل هو اعتباري يجوز التسلسل فيه وعما ذكروه ثانيا بانا لانسلم انه لوكان المركب علة لزم ان يكون عدم

كل جزء منه علة لعدم صفة العلية وقوله لانتفاء صفة العلية اه قلنا ذلك مسلم ولكنه يجوز ان يكون ذلك شرطا فان الشئ قد ينتفي بانتفاء شرطه (قوله ويكون منصوصا) اى ثابتا بالنص سواء كان مذكورا في النص كالطوف المذكور في قوله عليه السلام للهرة انها من الطوافين عليكم و كالقدر والجنس في قوله عليه السلام كيلا بكيل اوغير مذكور في النص نحو رخص في السلم فانه معلل بفقر العاقد واحتياجه وذلك غير مذكور في النص اى المنصوص عليه لان الفقر معنى في العاقد لافي السلم لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه مقتض عاقدا والفقر صفته فيكون ثابتا باقتضاء النص والاول صحيح بالاتفاق واختلف في الثاني منعه العراقيون من اصحابنا لاشتراطهم قيام العلة بمحل الحكم لابغيره اعتبارا بالعلل العقلية فان الوصف القائم في محل يستحيل ان يكون علة الشئ في محل آخر وجوزه الشافعي ومشايخ ماوراء النهر من اصحابنا لعدم اشتراطهم ذلك مستدلين بان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العلل قائمة بالبائع والناكح والمطلق (قوله معلولة) الاولى ان يقول معللة (قوله بجميع الاوصاف) وذلك بان يجعل الكل علة الحكم (قوله لانها) اى جميع اوصاف الاصل لاتوجد في الفرع فينسد باب القياس (قوله وبكل وصف) اى بكل وصف صالح للعلية واضافة الحكم اليه تفضي الى التناقض اى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحكم اليها متعد وبعضها قاصر على ماسيأتي فيتناقض واما التعليل بكل وصف على الاطلاق صالحا كان للعلية اولا فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ مامن شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف ما وانما لم يتعرض لهذا القسم لظهور بطلانه اذ يلزم منه جواز القياس بين جميع الاشياء (قوله من حيث الاظهار) متعلق بلا يضاف لان حكم الفرع يضاف الى النص من حيث الاثبات (قوله لا الحكم الاصل آه) هذا ظاهر في مذهب ان العلة امارة على الحكم في الفرع دون الاصل على ماتقدم آنفا (قوله بكل وصف) اى بكل وصف يمكن ان يصلح للعلية (قوله لانه) اى لان هذا التناقض من جملة الموانع التي استثنيناها بقولنا الا المانع (قوله لابكل وصف) اى لابكل وصف صالح ولابكل وصف مطلقا ولا بجميع الاوصاف من حيث الجميع ولا بالبعض المطلق لماسبق بل بالبعض المختار من غيره بالدليل (ولايشتغل بكون النص معللا) اى كما اشتغل اصحاب المذهب الاتي (قوله هو الاخالة) واعلم ان اكثر الشافعية و بعض اصحابنا عدوا

(وقيل) الاصل التعليل لكن لابكل وصف لماسبق بل (بمميز) اى بوصف ممتاز عن سائره لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفي بدلالة التمييز ولايشتغل بكون النص معللا حتى يعلل بالقاصرة (فبعض الشافعية) ذهب الى ان المميز للوصف عما سواه هو (الاخالة) اى الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لابنص ولابغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ماعلق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق اوالمشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته

الاخالة والتقسيم من مسالك العلة اى مما يعرف به كون الوصف علة اما الاخالة فعلى ماذكره ابن الحاجب هي المناسبة وتسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله على ماذكره العلامة التفتازانى الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهى اما الوصف الفارق اى الذى يوجد فى الاصل دون الفرع او المشترك اى الذى يوجد فيهما لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علته مثل ان يقال العلة فى حرمة الخمر اما كونه من ماء العنب او مسكرا والاول لغو فى الشرع فثبت ان علتها هو الاسكار وهو متعد الى النبيذ فيحرم ايضا وفرق الغزالى بين تخريج المناط وتنقيحه حيث قال ان النظر والاجتهاد فى مناط الحكم اى علته اما ان يكون فى تحقيقها او تنقيحها او تخريجها اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف فى صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر فى تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التى لا مدخل لها فى الاعتبار كما تبين فى قصة الاعرابى الذى واقع امرأته فى نهار رمضان انه لا مدخل فى وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص ولا كونه من الاعراب ولا كون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من الاوصاف التى لا اعتبار لها فى الشرع للعلية حتى يتعين وطئ المكلف الصائم فى نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكرى القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر فى اثبات علة الحكم الذى دل عليه النص او الاجماع دون علته كالنظر فى اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا فى الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا انكره اكثر اصحابنا ولم يذكره المصنف ايضا واما التقسيم فهو حصر الاوصاف الموجودة فى الاصل الصالحة للعلية فى عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقى فى مثل ان يقول فى قياس الذرة على البر ان ما يصلح علة للربا اما الطعم او القوت او الكيل لكن الاولان لا يصلحان لذلك فتعين الثالث فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفى فى ذلك اذا منع ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق فى ذلك لان عدالته مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفى عليه او لان الاصل عدم الغير لكنه حينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر لان الاصل ليس بملزوم كالاستصحاب فيقول ههنا وصف آخر وهو كونه خير قوت واذا بين فعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه

(وبعضهم) ذهب الى ان مجرد الاخالة
لايكفي بل يجب بعده (شهادة الاصول)
يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها
سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه
باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم
عن الوصف في صورة وعن المعارضة
اعني ايراد وصف يوجب خلاف
ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض
لنفس الوصف كما يقال لاتجب الزكاة
في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة
الاصول على التسوية بين الذكور والاناث
وادنى ما يكفي في ذلك اصلان فان
المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض
على الاصول تزكية بمنزلة العرض على
المزكين واما العرض على جميع الاصول
كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر
او متعسر وعندنا الاصل في النصوص
التعليل الالمانع ولكن لما لم يصح الا بتمييز
لابد من دليل مميز للعلة عن سائر
الاوصاف وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى
(ولابد قبل المميز) اي قبل ملاحظة دليل
التمييز (من) بيان (كونه) اي النص
(معللا في الجملة) اي لايكون من
النصوص التعبدية بل يكون معللا
عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول
او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله
فان النص نوعان تعبدي ومعلل ويحتمل
ان يكون هذا النص تعبديا فوجب
اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين
العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه
لايصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب
ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا
النص على الخصوص على انه معلول
مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا
بمثل يدا بيد

والخامه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك
بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو كان مستقلا بالعلية لانتفى الحكم
بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع اما مطلقا كالاختلاف
بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة
والانوثة في العتق فان الشرع وان اعتبر الاختلاف بالذكورة والانوثة
في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث لكنه لم يعتبره في باب العتق فلا يصح
التعليل به الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول فلم اجد له
مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان الفرض انه عدل اخبر عما
لا طريق الى معرفته الا خبره وحينئذ للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي
يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالتقسيم لايشترطون
اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان
الاحكام مبنية على الحكم والمصالح كالمتمسكين بالاخالة ولم يذكرهما اكثر اصحابنا
لانهما على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة
فيكونان من المسالك القطعية لا من الظنية (قوله لايكفي) اي في الكون مميزا
للوصف عما سواه بل يجب بعده شهادة الاصول بخلاف الفرقة الاولى فانهم
يقولون ان العرض على الاصول بعد الاخالة وشهادة القلب بغلبة ظن العلية
لايجب لثبوت عدالته بالاخالة لكنه ينبغي ان يعرضه على الاصول بعد الاخالة
للاحتياط دون الوجوب بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته فان شهادته مقبولة
والعرض على المزكين بعد ذلك احتياط بخلاف الشاهد المستور عدالته فانه
يجب العرض على المزكين لاحتمال ان يظهر فيه ما يبطل شهادته من فسق وغيره
فكان الوصف الممتاز بالاخالة بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته عند الفرقة الاولى
وبمنزلة الشاهد المستور عدالته عند الفرقة الثانية (قوله اعني ابطال نفسه آه)
اي بالمخالفة بالاثر او النص او الاجماع (قوله كما يقال لاتجب آه) مثال لشهادة
الاصول فان الاصول شاهدة لهذا القياس والتعليل لانه مبني على التسوية
بين الذكور والاناث والاصول شاهدة لهذه العلة وهو قولهم من صح طلاقه
صح ظهاره للتسوية بينهما ومن لزمه العشر لزمه ربع العشر للتسوية حتى تجب
الزكاة عندهم على الصبي الى غير ذلك من الاصول المبنية على التسوية (قوله
وادنى ما يكفي في ذلك اصلان) اي في العرض على الاصول وهذا مبني على اصل
الشافعي فان العدد في التزكية شرط عنده (قوله لابد من دليل مميز للعلة) الا ان

هذا المميز عندنا هو التأثير على ما سيأتي بيان التأثير وعند تلك الفرقة الاخالة بلا لزوم شهادة الاصول عند بعضهم وبلزومها عند بعضهم على ما تقدم آنفا ثم انا نحتاج قبل بيان دليل التميز الى اقامة الدليل على ان النص الذى يريد تعليله معلل فى الحال ليس بمخالف للقياس تميزا بينه وبين النصوص التعبدية لاحتمال ان يكون هذا النص تعبديا فان قيل ان كون الاصل فى النصوص التعليل على ما هو الفرض هلا يدفع ذلك الاحتمال حتى يحتاج الى اقامة الدليل على كونه معللا فى الحال اجاب عنه بقوله ان ذلك لا يصلح للالزام كالاستصحاب وانما يصلح دافعا والمقام مقام الالزام لا الدفع على ان كونه دافعا لذلك الاحتمال انما يستقيم على تقدير كون الاحتمال غير ناش عن دليل لكنهم قالوا انه ناش عن الدليل فلا يدفعه فيحتاج الى اقامة الدليل (قوله تضمن) انما قال تضمن لان حكم التعيين اى تعيين البدلين فى الصرف ثبت باشارة النص وهو قوله يدا بيد والاشارة هى الدلالة التضمنية واضافة الحكم الى التعيين بيانية وقوله لان اليد آلة التعيين بيان لجهة الاشارة (قوله لانه لما شرط) تعليل لقوله من باب منع الربا (قوله فى مطلق البيع) اى فى الصرف وغيره وفى بيع الجنس بالجنس وبخلاف جنسه لان النبى عليه السلام نهى عن بيع الكالئ بالكالئ اى الدين بالدين (قوله ان التقابض) اى فى المجلس سواء اتحد الجنس اولا (قوله حيث لم يجز بيع حنطة اه) لعدم التعيين والقبض فى احد البدلين اعنى الشعير لا بعينه على ما دل قوله لا بعينه (قوله مع الحلول وذكر الاوصاف) قيد بالحلول ليكون وجه عدم الجواز اظهر يعنى مع كونه حالا غير مؤجل لا يجوز لعدم التعيين (قوله ووجب تعيين رأس مال السلم) اى بالقبض فى المجلس سواء كان من الاثمان او غيرها لان المسلم فيه ابدا يكون دينا فى الذمة ورأس المال فى الاغلب الدراهم او الدنانير وانها لا تتعين الا بالقبض فشرطنا القبض الذى يحصل به التعيين كيلا يكون دينا بدين (قوله بطريق دلالة الاجماع) يعنى ان تعليل النص المذكور فى ربا النسيئة دليلا على كونه معللا فى ربا الفضل وكونه معللا فى ربا النسيئة مستند الى الاجماع والنص اما الاجماع فظاهر واما النص فهو قوله عليه السلام انما الربا فى النسيئة (قوله ولا يجوز تعليلنا بالقاصرة) واعلم انهم اتفقوا فى صحة التعليل بالقاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا فيما اذا كانت القاصرة مستنبطة بشئ من مسالك العلة غير النص والاجماع كتعليل حرمة الربا فى النقدين بجوهريتهما اى بكونهما ذهبا وفضة فتكون القاصرة نفس المحل او بجوهريتهما اى بكونهما جوهرى

فقبل تمييز العلة والحكم بانها الوزن والجنس لا بد ان يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص تضمن حكم التعيين بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب التعيين من باب منع الربا كوجوب المماثلة لانه لما شرط فى مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط فى باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربا كاشتراط المماثلة فى القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعى فى بيع الطعام بالطعام ان التقابض شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين فى بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربا معلل فى حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا فى حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا الفضل اشد تحققا من ربا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتى ان شاء الله تعالى (ولا يجوز تعليلنا) النص (بالقاصرة) من العلل خلافا للشافعى

الثمن وهو وصف قاصر على النقدين فقال الكرخي والقاضي ابو زيد وعامة
المتاخرين والبصري من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي انه فاسد واختاره
فخر الاسلام والمصنف وهو مذهب ابي حنيفة وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين واكثر
اصحاب الشافعي واحمد ومشايخ سمرقند وابو منصور وابو الحسين البصري انه
صحيح واختاره صاحب الميزان وتمسكوا في ذلك بان الرأى المستنبط من الكتاب
والسنة من الحجج الشرعية وما كان كذلك وجب ان يتعلق به اثبات الحكم
متعديا كان او غير متعد اما الاولى فبالاتفاق بيننا واما الثانية فلان سائر الحجج
الشرعية يثبت بها الحكم سواء كان خاصا او عاما و بان الدليل الدال على تمييز
الوصف لا يقتضي تعديته وانما يعرف ذلك لمعنى في الوصف فان كان الوصف
معنى يتعدى الى غيره كان التعليل قياسا وان كان غير ذلك يقتصر على محله فاذا
دل الدليل على جواز ذلك لا يثبت الحجر الا بمانع وكونها قاصرة لا يصلح مانعا
لما تقدم من الاتفاق على صحة التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة وتمسكت الفرقة
الاولى بان الدليل الشرعي لابد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالعلة القاصرة
لا يوجب علما ولا عملا فلا يكون من الدليل الشرعي اما الاولى فظاهرة فان
الاستدلال بما خلا عن افادة العلم والعمل عبث واما الثانية فلانه لا يوجب علما
بلا خلاف ولا يوجب ايضا عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص
فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عنه بسبب التعليل فلم يبق للتعليل حكم الا
التعدية الى الفرع والعلة القاصرة بمعزل عن ذلك فلا تكون موجبا لعلم ولا عمل
فلا يصح التعليل بها فان قيل لا نسلم ان حكم النص في المنصوص عليه ليس
بثابت بالعلة بل بالنص بل هو ثابت بالعلة مطلقا والنص دليل عليها قلنا ان
التعليل لا يصح لتغيير حكم النص به فكيف يصلح لابطاله وذلك لان الحكم
في المنصوص قبل التعليل مضاف الى النص فلو اضيف بعده الى العلة لزم ابطال
النص بالتعليل وذلك باطل وعورض بان الحكم في المنصوص لو لم يكن ثابتا
بالعلة لزم تخلف الحكم عن العلة وذا باطل وبان صحة التعدي موقوفة على صحة
التعليل فلو توقف التعليل على التعدي لزم الدور وهو باطل واجيب عن الاول
بان تخلف الحكم عن العلة انما يلزم فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها الفساد
فيهما اما اذا استحق بما هو فوقها من النص فلا يكون تخلفا تحقيقه ان الحكم
في المنصوص ليس حكم العلة بل النص فلا يخلو عنها وعن الثاني بان جهة التوقف
مختلفة فان التعدية موقوفة على التعليل في وجودها والتعليل موقوف على

التعدية في صحته فلا دور ولوسلم فدورمعي لادورتقدم حتى يبطل بيانه ان العلة
لاتكون الامتعدية لاان كونها متعدية يثبت اولاثم تكون علة والمتعدية لاتكون
الاعلة لا انها تكون علة متعدية واجابوا عن استدلال المجوزين بانالانسلم ان
القاصرة من الحجج الشرعية وانما تكون كذلك لولم يكن كونه قاصرا مانعا لكنه
مانع وقولهم غيرمانع غيرمسلم ولوسلم فلم ينحصر المانع في ذلك فان عدم افادته مانع
لكونه عبثا والمنصوصة جازت من حيث كونها حكمة لاعلة واستدل الشارح
بان الحكم في الاصل ثابت بالنص لا بالعلة فلا يعلل في الاصل وانما الحاجة الى
التعليل للتعدية اي لاظهار الحكم في الفرع ولايتصور ذلك الابعد العلم بان
الشارع اعتبر العلة في الفرع لكنه لم يعلم ذلك والالم تكن قاصرة فلا تعدية فلا
تعليل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فان قيل فعلى هذا يلزم توقف
التعليل على التعدية وقد ثبت ان التعدية تتوقف على التعليل فيلزم الدور واجاب
عنه بما حاصله بان جهة التوقف مغايرة لان التعليل يتوقف على العلم بالتعدية
والتعدية تتوقف على وجود التعليل فلا دور (قوله وفي العبارة اشارة) حيث
اضاف التعليل الينا فان التعليل في المنصوصة مضاف الى الشارع لا الينا
(قوله اقتصر على القاصرة) اي اقتصر على الظن بوجود القاصرة في الاصل
في جواز التعليل بها واما نحن فلم نقتصر عليها بل التزمنا في جواز التعليل العلم
بالتعدية اي وجود العلة في الفرع فلم يجوز التعليل بالقاصرة (قوله فلا نزاع)
اذ لانزاع في عدم حصول الجزم بالتعليل بالقاصرة لعدم العلم بالتعدية لان
التعليل والقياس مظهر لامثبت فلا يحصل بهما الجزم (قوله وذلك) اى
الاندفاع (قوله ان اراد عتقه) اي في قوله يصح التكفير باعتاقه (قوله غير
موجود في ابن العم) فان ابن العم لايعتق عندنا بالملك مالم يعتقه (قوله فلا نسلم
ذلك في الاخ) فان الاخ يعتق عندنا بالملك لابالاعتاق بعدما ملكه توضيح المسئلة
ان الشخص اذا ملك ذارحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان بينهما قرابة ولاد
ام لا وعند الشافعي انما يعتق اذا كان بينهما قرابة ولاد فلا يثبت الحكم في بني
الاعمام ومن في معناهم بالاجماع اما عندنا فلعدم المحرمية واما عنده فلعدم قرابة
الولاد ويثبت في الوالدين والمولودين اتفاقا لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة
والاخوات ومن في معناهم ممن فيه قرابة المحرمية عندنا لوجود قرابة المحرمية
ولا يثبت عنده لعدم الولاد فالشافعي يقيس الاخ على ابن العم في صحة العتق بنفس
الملك بجامع ان ابن العم يصح التكفير باعتاقه فنقول هذا التعليل بوصف

وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة
المستنبطة فان المنصوصة يجوز
ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز
لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما
التعليل لاظهار حكم في الفرع
ولايتصور ذلك الابعد العلم بان الشارع
قد اعتبر العلة في غيرمورد النص وليس
معناه ان التعليل يتوقف على التعدية
حتى يقال ان التعدية موقوفة على
التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان
التعليل يتوقف على العلم بان الوصف
حاصل في غيرمورد النص واما الشافعي
رحمه الله فلما اكتفى بالاخالة اقتصر
على القاصرة فاندفع ماقيل انه لامعنى
للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير
المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم
بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن
فبعد ما غلب على رأي المجتهد علية
الوصف القاصر ورجح عنده بامارة
معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي
الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند
عدم رجحان ذلك اوعند تعارض
القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة
هوالوصف المتعدي وذلك لان المعتبر
في استنباط العلة عندنا التأثير وهو
لايتصور بدون التعدية كما سيأتي ان
شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا
النص (بما اختلف في وجوده في الفرع
اوالاصل) كقول الشافعي في الاخ انه
شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه
اذا ملكه لايفيد لان هذا الوصف
غيرموجود في ابن العم وان اراد اعتاقه
بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ

مختلف فيه فلا يصح لانه ان اراد بالجامع الذي اعتبر عتقه كما ملكه لم يفد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل اعني ابن العم فانه يصير ملكا له ثم تقع الكفارة باعتاق قصدي بخلاف الاخ وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد في الفرع عندنا لانه يعتق بمجرد الملك فهذا القياس لا ينفك عن عدم العلة في الاصل اومنع حكم الاصل في الفرع لعدم العلة فيه وهذا القياس يسمى بالقياس المركب في الوصف كما في المسئلة الآتية اعني اذا ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة يسمى بالقياس المركب في الاصل وقد ذكرناه في بيان شروط حكم الاصل (قوله جهالة المستحق) لانه ان مات حرا فالقصاص للوارث وان مات عبدا فالقصاص للمولى وقد اختلف الصحابة في موته حرا اوعبدا فيده بوفاء بدل الكتابة لانه ان لم يكن له وفاء يقتص سيده سواء كان له وارث اولم يكن لانه مات رقيقا (قوله اداه بعض البدل) هذا هو الوصف الفارق الموجود في الاصل واما العلة الفارقة فهي كونه مكاتبا (قوله وتعرف العلة بوجوه) لما ذكر ان القياس لابد له من العلة شرع في بيان مسالك العلة وهي الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم لاشك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلابد لاثباته من الدليل اذ لو كان انيشائيا اوضروريا لا يتصور اثباته بالدليل لعدم الحكم في الاول ولاستغناء الثاني عن الدليل ولاثباته مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلابد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل واحد منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة الاجماع والنص والمناسبة وما عداها من المسالك كالسبر والتقسيم وتنقيح المناط والدوران والشبه مما يتوهم صحتها قدم الاجماع على النص على ما في المختصر الحاجبي لانه بالآراء والقياس رأي فناسبه وهو اتفاق المجتهدين في عصر من الاعصار على كون وصف معين علة للحكم المعين مثاله الصغر في ولاية مال الصغير فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه ولاية النكاح فان قيل ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه خلاف ولاقياس اجيب عنه بان الاجماع على العلة يجوز ان يكون ظنيا كالاجماع الثابت بخبر الواحد وكالاجماع السكوتي فيكون ثبوت الوصف ظنيا ايضا ويجوز ان يدعي الخصم معارضا في الفرع فكان للخلاف والقياس في الفرع مساغ والنص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ما لزم من مدلول اللفظ ولكل منهما مراتب متفاوتة اما مراتب الصريح فمنها وهي اقواها ما صرح فيه بالعلية وذلك بان يذكر بلفظ لا يستعمل في غير العلة مثل ان يقول لعلة كذا اولاجل كذا

(اوثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة) كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كمكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولاىما) اي علة مقارنة (مع) الوصف (الفارق) اي الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع (وتعرف) العلة (بوجوه الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح (الثاني النص فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية) نحو لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا فيها) اي في العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواه يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية

اوكى يكون كذا اواذا يكون كذا كما فى قوله تعالى كى لايكون دولة وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافة اى القافلة ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر فى العلة مثل لكذا او بكذا اوان كان كذا وهذه المرتبة دون ما قبلها فان هذه الحروف وان كانت ظاهرة فى التعليل لكن اللام يحتمل العاقبة نحو لدوا للموت والباء يحتمل المصاحبة وان يحتمل مجرد الشرطية والاستصحاب واعلم ان عباراتهم فى ان المذكورة فى هذه المرتبة مختلفة ففى شرح المختصر للشارح المحقق وفى التلويح ان المراد بها ان المخففة المكسورة اى الشرطية وفى كلام الآمدى ان المشددة المكسورة وفى المنتهى ان المخففة المفتوحة واختاره الشيخ اكمل الدين فى شرح المختصر وقال السيد الشريف فى اواخر الفن الاول من شرح المفتاح رداعلى ماذكره الآمدى ان ان لادلالة لها الاعلى السببية الاعند قوم من الاصوليين فقال اشتبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة المقدرة باللام الدالة على التعليل فالشارح رحمه الله اختار ما فى شرح المختصر والتلويح على ماترى ومنها ما دخل فيه الفاء فى كلام الشارع اما فى الوصف مثل قوله عليه السلام زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما فى الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا والحكمة فيه على ماحققه المحققون ان الفاء للترتيب والباعث مقدم فى العقل متأخر فى الخارج فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما وهذه المرتبة دون ما قبلها لان دلالة الفاء على الترتيب فى الاصل ودلالتها على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء فى لفظ الراوى مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذه دون ماقبلها لاحتمال الغلط الا انه لاينفى الظهور وهذا ماذكره الشارح المحقق فى مراتب الصريح والمصنف جعلها اربعا ايضا الا انه جعل ان المشددة المكسورة مع الفاء الداخلة فى العلة فى كلام الشارع فى مرتبة واحدة اعنى مايظهر دلالته على العلة فى مرتبتين وعلل بان اللام فيها مضمر مع احتماله معنى التعليل والمضمر ادنى مرتبة من المقدر على ما دل عليه قولهم المقدر كالملفوظ بخلاف المضمر ولم يذكره الشارح المحقق فى مراتب الصريح ولا فى مراتب الايماء بناء على ان المشددة المكسورة الخالية عن مقارنة الفاء غير مفيدة للعلية عند الاكثرين ولهذا لم يرتضه السيد الشريف على ماذكرناه آنفا واما ضابطة الايماء ومراتبها فسيأتى بيانها فى الكتاب مصرحا (قوله ان اردن تحصنا) يعنى ان ان ههنا للشرط المجرد عن معنى السببية حيث قال الله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه شرط للاكراه لانه

نحو ان اردن تحصنا (ثم) ما كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان فى مقام التعليل نحو ان النفس لامارة بالسوء وانهما من الطوافين فان اللام مضمر والمضمر انزل من المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت فى هذه المواضع لتقوية الجملة التى يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها فى هذه المواضع تغنى غناء الفاء وتقع موقعها وكفاء التعليل فى لفظ الرسول عليه السلام سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما

وسره ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ثم فهم منه العلية بالاستدلال (ثم) ما كان ظاهرا فيها (بمراتب) كالفاء فى لفظ الراوى نحو سها فسجد زاد ههنا احتمال الغلط فى الفهم لكنه لاينفى الظهور لبعده (والا) اى وان لم يدل بوضعه (فايماء وهو ان يقترن بالحكم مالولم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا فيحمل عليه) اى على التعليل (دفعا للاستبعاد) مثال العين (كحديث الاعرابى) فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا فى الجواب كانه قال عليه السلام ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقنى ماء (و) مثال النظير نحو (حديث الخثعمية) فانها قد سألت النبى عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمى فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث

لايوجد بدون ارادتهن التحصن ولم يجعل شرطا للنهى لانه ان جعل شرطا له لم يلزم من عدمه جواز الاكراه لجواز ان يكون ارتفاع النهى بامتناع المنهى عنه (قوله وسره) اى سر دخول الفاء على الوصف تارة وعلى الحكم اخرى (قوله ثم فهم منه العلية بالاستدلال) يعنى ان الفاء بحسب الوضع انما تدل على الترتيب ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا ترتيب حكم على الباعث المقدم عليه عقلا او ترتيب الباعث على الحكم الذى يتقدمه فى الوجود فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلالية لاوضعية صرفة (قوله وهو ان يقترن بالحكم اه) هذا ضابط الايماء لاتعريفه لان تعريفه هو مالزم من مدلول اللفظ على ماذكرناه (قوله مالولم يكن) كلمة ما عبارة عن الوصف (قوله كحديث الاعرابى) وهو ما قال الاعرابى هلكت واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت قال واقعت فى نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة فانه يدل على ان المواقعة علة للاعتاق وذلك لان عرض الاعرابى واقعته على النبى عليه السلام ليس الا لبيان حكمها وذكر النبى عليه الصلاة والسلام حكمها بعد العرض جواب للاعرابى ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا فى الجواب فكانه عليه السلام قال ان واقعت فكفر وقد تقدم ان الفاء للتعليل الا انه لما كان ههنا مقدرا كان ايماء لاصريحا فان قيل قد تقدم ان نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها من الطوافين من مراتب الصريح على الاصح على ما اختاره مع ان اللام فيه مضمر لامحقق ولامقدر فلم لم يكن ههنا من مراتب الصريح مع ان المقدر فوق المضمر قلنا كون هذا من قبيل الايماء ليس لكون الفاء فيه مقدرة بل لكونه من قبيل دلالة الجواب على العلة او لما فيه من احتمال عدم قصد الجواب ومن مثال التعليل بالعين انه عليه السلام سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر قال عليه السلام اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فنبه فيه على ان النقصان علة منع البيع فان قيل ان العلية مفهومة من الفاء واذن فيكون من الصريح اجيب بانه لاينافى ذلك اذ لو قدرنا انتفاءهما وقلنا لا بدون الفاء واذن لبقى فهم التعليل بالنقصان ايضا (قوله فانها قد سألت النبى عليه السلام) اى سألته ان ابى ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه أينفعه ذلك فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال

عليه السلام فدين الله احق بان يقضى فان الخثعمية سألت عن دين الله اى الحج فذكر النبي عليه السلام نظيره وهو دين الادمى فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث ففهم منه ان نظيره فى المسئول عنه وهو دين الله كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع (قوله علية الغضب) اى بعدم جواز القضاء فصلة العلة محذوفة وقوله لشغله القلب علة للعلية لاصلة له (قوله اكرم العلماء) فنبه على ان العلم علة للاكرام لانه وصف مناسب للاكرام كما ان الجهل وصف مناسب للاهانة كما قيل فى اهن الجهال هذا والحديث المذكور مثال لما اذا ذكر الحكم والوصف معا فانه ايماء بالاتفاق واما اذا ذكر الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان مستنبطا كقوله تعالى واحل الله البيع فان الوصف وهو حل البيع مذكور صريحا والحكم وهو صحة البيع مستنبط من الحكم او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم يذكر الوصف بل كان مستنبطا من الحكم كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم صريحا واستنبط منه العلة وهى الشدة المطربة فقد اختلف فيه على ثلاثة مذاهب الاول كلاهما ايماء والثانى كلاهما ليس بايماء والثالث ان الاول ايماء والثانى ليس بايماء وجه الاول ان الايماء اقتران الوصف بالحكم وهو حاصل سواء كان الحكم والوصف مذكورين صريحا او احدهما يكون مذكورا صريحا والآخر مقدرا ووجه الثانى انه لابد من ذكر الحكم والوصف صريحا ووجه الثالث ان ذكر المستلزم للشئ كذكره فيكون الاول ايماء لا الثانى لان الحل يستلزم الصحة فذكر الحكم كذكر الصحة فيكونان مذكورين بخلاف الثانى فان الحكم لا يستلزم تعليله بالوصف المستنبط فان حرمة الخمر ليست مستلزمة لتعليلها بالشدة المطربة وفى كلام المصنف اشارة الى ان مناسبة الوصف المومى اليه للحكم شرط فى كون علل الايماء صحيحة وقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال الاول انها تشترط والثانى انها لا تشترط والثالث وهو مختار ابن الحاجب انه ان كان التعليل فهم من المناسبة فى حديث غضبان على ما تقدم آنفا تشترط لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض والا فلا تشترط (قوله اما بصيغة صفة) اى الصيغة الدالة على الوصف نحو للراجل سهم اما المراد بالشيئين هو الراجل والفارس وبالحكمين هو السهم والسهمان (قوله واما بالغاية) عطف على الصيغة او على الصفة على ما تشعر به عبارة الشارح المحقق فى شرح المختصر حيث قال ومنه الفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة او غاية او استثناء او غيرها اما بالصفة فكذا واما بالغاية فكذا واما بالاستثناء

(ومنه) اى من الايماء (ذكر وصف مناسب للحكم معه) اى مع الحكم متعلق بالذكر نحو لا يقضى القاضى وهو غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى من الايماء (الفرق بين شيئين فى الحكم اما بصيغة صفة مع ذكر الحكمين) نحو للراجل سهم وللفارس سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل فى الحكم بصفة الفروسة وضدها (او ذكر احدهما) نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل (واما بالغاية) نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة علة جواز القربان (او الاستثناء) نحو الا ان يعفون فالعفو علة لسقوط الفروض (او الشرط) نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس علة لجواز البيع

فكذا فانه يشعر بالعطف على لفظة صفة اى بصيغة الغاية والاستثناء (قوله ولايخفى ان كلاماذكر يورث ظن العلية اه) يعني ان مقصودهم ههنا بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس اولم يمكن لابيان مايصح به القياس والا فلايستقيم بيانها (قوله الثالث المناسبة) اى المسلك الثالث من المسالك الصحيحة من مسالك العلة المناسبة وقد اضطرب كلامهم فى تحقيقها وتقسيمها فالذى ذكر فى البزدوى والمغنى ان عامة العلماء اتفقوا على ان الوصف الذى لم يدل على عليته اجماع ولا نص لايصير علة بمجرد الاطراد على ماذهب اليه اهل الطرد بل لابدله من معنى يعقل وذلك بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد فانه لابدمن اعتبار صلاحيته للشهادة اولا بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين ليصح منه الاداء ثم لابد فى صحة ادائه من لفظ خاص ينبئ عن الوكادة والتحقق كلفظ اشهد ومايساويه فى المعنى فكذا لابدههنا لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائم ومن عدالته بوجود التأثير ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف بكونه علة فالتعليل بالوصف لايقبل مالم يقم الدليل على كونه ملائما وبعد وجود الملائمة لايجب العمل به الابعد كونه معدلا بوجود التأثير فيه ثم يصير مختصا بكونه علة فالملائمة شرط جواز العمل بذلك الوصف والتأثير شرط وجوب العمل به لكنه لوعمل به قبل ظهور التأثير والاختصاص نفذ ولم يفسخ كما اذا حكم القاضى بشهادة مستور العدالة قبل ظهورها فانه ينفذ ولم يفسخ ثم صلاح ذلك الوصف للحكم وملائمته ومناسبته كلها عبارة عن معنى واحد وهو موافقته للحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولايكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لاالى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لاقاطعا لها وهذا معنى قولهم آنفا الملائمة ان يكون الوصف على وفق ماجاء عن الرسول عليه السلام وعن السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة غيرنابية لانه امر شرعى فيتعرف بالتطبيق بقول اهل الشرع هذا تلخيص كلامهم فظهر منه ان الملائمة عين المناسبة وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم عندوجود الوصف من غيراشتراط الملائمة والتأثير اووجوده عند وجوده وعدمه عندعدمه على اختلاف القولين لاشرط زائد عليها على ماذكره المصنف فانه جعل الملائمة شرطا زائدا على المناسبة فيلزمه مغايرتهما بالضرورة ففسر المناسبة بصحة اضافة الحكم الى الوصف ولايكون نابياعنه وفسر

ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كما فى آية السرقة والزنا ولا تكون العلة متعدية لان المنصوصية وما بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق (الثالث المناسبة) اى مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولايكون نابيا عنها كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لاالى وصف الاسلام لانه ناب عنه

الملايمة بموافقة العلل لما نقل عن النبي عليه السلام وعن السلف ثم مثلها بمسئلة ولاية الصغر لموافقتها لمسئلة تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف وبين وجه الموافقة بينهما على وجه يظهر منه ان المراد بالملايمة المذكورة هو اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم ولو كان جنسا بعيدا ثم كون المراد بقوله ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم تندفع به الضرورة في حق الرخص ففيه مخالفة لما ذكره الجمهور من اصحابنا من وجوه الاول انه جعل الملايمة شرطا زائدا على المناسبة وقد عرفت انهم جعلوها عين المناسبة الثاني انه جعل موافقة العلل لما نقل عن الرسول عليه السلام وعن السلف مغايرا لصحة اضافة الحكم الى العلل وتفسيرا للملايمة وجعل تلك الصحة تفسيرا للمناسبة وقد جعلوهما معنى واحدا على ما عرفت الثالث انه جعل الملايمة بالتفسير المذكور عبارة عن اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم وقد جعله الجمهور معنى العدالة لا معنى الملايمة وقال بعض المحققين من اصحابنا مناسبة العلة عبارة عن كونها بحيث تجلب النفع الى العباد اوتدفع الضرر عنهم فالوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وشرطه الملايمة بمعنى اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم وهذا يخالف لما ذكره جمهور اصحابنا ايضا بالوجوه التي ذكرناها آنفا وقال القاضي الامام ابو زيد من اصحابنا المناسب مالو عرض على العقول تلقته بالقبول و يرد عليه انه غير ملزم للخصم اذ له ان يقول هذا الوصف لايتلقاه عقلي واجيب بان الملايمة لا تعتبر للالزام بل لصحة العمل به في نفسه فان العمل بالوصف قبل الملايمة لا يصح وانما الالزام بعد ظهور العدالة وهذا الجواب يشعر ان الملايمة عين المناسبة كما ذكره المصنف لكن تفسيره غير تفسير المصنف وقال بعضهم الوصف المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات وهذا مبني ايضا على اتحاد المناسبة والملايمة في المعنى ثم لا يخفى عليك ان كلا من هذه التعاريف الثلاثة لا يستقيم بناء على ما ذكره الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر والزنا للحد والسرقة للضمان والقطع والحربية للجهاد اذ القتل وغيره ليس مما يجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا عنهم ولا هو مما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ولا هو ملائم لافعال العقلاء نعم يندفع هذا عن تعريف القاضي ابي زيد بما مر من الجواب وقال الآمدي في الاحكام والشارح المحقق في شرح المختصر ان المناسب في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا

للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة اودفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسي وبدني دنيوي واخروي وهذا التعريف يناسب ماذكره الجمهور لانه يحصل عقلا من ترتب وجوب القصاص على القتل العمد ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء اعني حصول مصلحة حفظ الدم لان من علم وجوب القصاص بالقتل مثلا لايجترئ على القتل فيحفظ دمه ودم سائر العباد وكذا يناسبه تفسير المصنف لان اضافة وجوب القصاص الى القتل العمد مما لايخفى صحتها ولايكون نابيا عنه وفسر الغزالي المناسبة بما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو ملاك التكليف لاكقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وهذا قريب لتفسير المصنف هذا هو الكلام في تحقيق المناسبة واما تقسيمها فالمذكور في شروح المختصر وغيرها من كتب الشافعية ان المناسب اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بنص او باجماع اولا بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه في المحل فان ثبت ذلك بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت بترتيب الحكم على وفقه فقط فذلك لايخلو اما ان يثبت بنص اواجماع اعتبار عينه في جنس الحكم اوجنسه في عين الحكم اوجنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لابنص واجماع ولابترتيب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ماعلم الغاؤه والى مالم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم اوجنسه في عين الحكم اوجنسه في جنس الحكم والى مالم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا اوعلم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح الامام الرازي والغزالي بقبوله والمختار انه مردود وقد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان تكون ضرورية لاحاجية وقطعية لاظنية وكلية لاجزئية اي مختصة بشخص مثاله كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين وعلمنا ان تركناهم استولوا علينا وقتلونا ولو رمينا الترس لتخلص اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية ايضا لان حصول صيانة الدم ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لاظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية ايضا لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بشرط الضرورة مالو تترس الكافر في قلعة بمسلم لايحل رمي

الترس لان قتع القلعة ليس بيقين برمى الترس فلا يكون الرمى الى الترس ضروريا
و بالقطعية ما اذا لم نعلم تسلطهم علينا ان تركنا رمى الترس و بالكلية ما اذا لم تكن
المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة فى سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض
فى البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة ليست بكلية والحاصل ان
الملائمة قسم من المناسبة عندهم لاعينها على ما هو كذلك عند جمهور الحنفية
ولا شرط لها على ما هو كذلك عند المصنف وصاحب التوضيح فالملائم من
الغير هو المناسب الذى لم يثبت اعتبار عينه فى عين الحكم بنص او اجماع بل
بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه فى جنس
الحكم او جنسه فى عين الحكم او جنسه فى جنسه وهو مقبول باقسامه الثلاثة
اتفاقا بخلاف الملائم من المرسل باقسامه الثلاثة حيث لا يقبل الا عند الامام
والغزالى فمثال المؤثر بالنص تعليل الحديث بالقئ فانه اعتبر عينه فى عين
الحديث بالنص وهو قوله عليه السلام من قاء او رعف فى صلاته فلينصرف
وليتوضأ و بالاجماع تعليل الولاية فى المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر فى عين
الولاية فى المال بالاجماع ومثال القسم الاول من الملائم المعتبر التعليل بالصغر
فى قياس النكاح على المال فى الولاية فان الشرع اعتبر عين الصغر فى عين ولاية
المال بترتيبها على الصغر وثبت اعتبار الصغر فى جنس حكم الولاية بالاجماع ومثال
القسم الثانى منه التعليل بعذر الحرج فى قياس الحضر بعذر المطر على السفر
فى رخصة الجمع بين الصلاتين فان الشرع اعتبر عذر حرج السفر فى عين رخصة
الجمع بترتيب رخصة الجمع عليه و يثبت ايضا بالاجماع اعتبار جنس الحرج فى عين
رخصة الجمع ومثال القسم الثالث منه التعليل بجناية القتل العمد العدوانى
فى قياس المثقل على المحدد فى قصاص النفس فان الشرع اعتبر عين القتل
العمد العدوانى فى عين قصاص النفس و يثبت بالاجماع اعتبار الجناية التى هى
جنس القتل العمد العدوانى فى القصاص الذى هو جنس قصاص النفس لاشتماله
على قصاص النفس وقصاص الاطراف من السمع والبصر واليد ومثال الغريب
من المعتبر التعليل بالاسكار فى حل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص على
علية الاسكار فان الشرع اعتبر عين الاسكار فى عين التحريم بترتب التحريم على
الاسكار فقط لان التقدير عدم النص على عليته ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار
عين الاسكار فى جنس تحريم الخمر ولا عكسه ولا جنسه فى جنسه ومثال المرسل
الملائم تعليل تحريم قليل الخمر بانه يدعو الى كثرة وهذا مناسب لم يعتبر

الشرع عين الوصف فى عين الحكم لانه ترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص اواجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم او بالعكس اوجنسه فى جنسه لكن اعتبر جنسه البعيد فى جنس الحكم فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشرع بتحريم الزنا وهذا ملائم التصرف من هذه الجهة ومثال المرسل الغريب التعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد فى قياس البات فى المرض يعنى المطلق بطلقات ثلاث فى المرض على القاتل فى الحكم بالمعارضة بنقيض مقصوده للحرمان لا نحرم المبتوتة كما ان قاتل مورثه لاجل ماله عورض بنقيض مقصوده لحرمانه من الارث والجامع كون الفعل محرما لاجل غرض فاسد وانما كان هذا غريبا مرسلا لان الشرع لم يعتبر عين الفعل المحرم لغرض فاسد فى عين المعارضة بنقيض المقصود بترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص اواجماع اعتبار عينه فى جنس المعارضة بنقيض المقصود ولا جنسه فى عينها ولا جنسه فى جنسها لا قريبا ولا بعيدا ومثال المرسل الذى ثبت الغاؤه ايجاب صوم شهرين ابتداء فى كفارة الظهار على من سهل عليه الاعتاق كالملك لانه علم الغاؤه فى الشرع هذا هو المذكور فى كتب الشافعية والمذكور فى كتب اصحابنا غير هذا وهوان المناسب اما حقيقى واما اقناعى فالحقيقى اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب بالنسبة اليها هو الدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم فانه يحصل من ترتيب وجوب الصلاة والصوم على الدلوك وشهود الشهر عقلا رياضة النفس وتهذيب الاخلاق وهو المقصود من شرع العبادات اودنيوية وهى اما ضرورية وهى خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هى الحكمة والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوانى والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما حاجية اى محتاج اليها كتمكن الولى من تزويج الصغير والوصف المناسب هنا هو الصغر والحكم شرعية التزويج والمصلحة كون المولية تحت الكفؤ وهذه المصلحة ليست ضرورية ولكنها فى محل الحاجة لاحتمال ان يفوت الكفؤ لا الى بدل واما الحسنية كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمى فلا يحسن تناولها والمصلحة هنا ليست ضرورية ولا حاجية بل هى تحسينية اى تقرر الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم والاقناعى ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى

لان الاسلام عرف ماعما الحقوق لا قاطعا لها (بشرط الملايمة) اى ملايمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف لان كون الوصف مناطا امر شرعى فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة فى احدى الصورتين الصغر

النجاسة كونها مانعة عن صحة الصلاة وهذا لايناسب بطلان البيع فالمناسب الحقيقي سواء كان لمصلحة دينية اودنيوية ضرورية اوحاجية اوتحسينية مقبول عندهم مطلقا سواء اعتضد بشهادة الاصول اولا وقد اشترط الامام الغزالي في مقبولية الحاجية والتحسينية الاعتضاد بشهادة الاصول حيث قال ان من المصالح ماشهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة مقبولة ومنها ماشهد ببطلانه كما في تعيين الصوم في كفارة الملك لمصلحة الزجر وهو باطل ومنها مالم يشهد له بالاعتبار ولابالابطال وهذا محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية حفظ النفس والدين والنسب والمال والعقل فكل ماتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية ومايقويها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل اوالمناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لايجوز الحكم بمجردها مالم تعضد بشهادة الاصول لانه يجري وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليه رأي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع اوظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع (قوله بان يكون الوصف آه) تفسير للموافقة وهو يشعر كون المراد بالموافقة بمعنى شهادة الاصول على مااعتبره بعض الشافعية وقد تقدم تفسيره لكن الظاهر من كلامه الآتي ان المراد بالموافقة كونهما داخلا تحت جنس واحد لابمعنى شهادة الاصول تأمل (قوله تجوز القياس) هذا عندنا وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا وعند بعضهم بشرط شهادة الاصول على ماتقدم ذكره واستدل الاولون اي المثبتون العدالة بالاخالة ان الاثر معنى لايعقل ومالايعقل لايكون حجة في الشرعيات الابتحري القلب اما الاولى فلان العقل لايوجبه ولايقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لابالعقل فان العقل لايهتدي اليه واما الثانية فلان عند انقطاع الادلة شهادة القلب

وفي الاخرى الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم تندفع به الضرورة اي في حق الرخص (وهذه) المناسبة المشروطة (تجوز القياس) لانها كاهلية الشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لوحكم بها القاضي نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة (تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب) للقياس (هو التأثير بمعنى ان يثبت بنص اواجماع اعتبار) علية (نوعه) اي نوع الوصف الجامع (او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب) قيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا تجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدلها لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر

هي المعتبرة مثل التحري في القبلة الا انه ينبغي بعد ثبوت الاخالة ان يعرض على الاصول احتياطا قلنا الخيال امر باطل لانه ظن لاحقيقة له وما لاحقيقة له لايصلح دليلا لشيء آخر لان الشيء ما لم يثبت في نفسه لم يثبت فان قيل ان الظن معتبر في العمل شرعا كالعمل بخبر الواحد والقياس قلنا ذلك ظن له ثبوت بدلالة الدليل وما نحن فيه ليس كذلك واستدل الثاني ان الوصف اذا كان على مثال العلل الشرعية كان صالحا ثم قد يحتمل النقض لعدم عدالته كالشاهد يحتمل الجرح بعد الصلاحية لعدم عدالته فلابد من العرض على الاصول لتظهر عدالته كعرض الشاهد على المزكي قلنا ان بالعرض على الاصول لاتظهر العدالة لان الاصول شهود لامزكون لان كل اصل شاهد وبضم الشاهد الى الشاهد لاتظهر العدالة بل انما تظهر بالتأثير على ما سيأتي بيانه فلم تكن للعرض فائدة (قوله والموجب للقياس هو التأثير) لما ذكر المناسب المجوز اراد ان يذكر المناسب الموجب وهو الوصف المؤثر لكنه لما كان ايجابه بسبب اتصافه بالمعنى الذي سميناه تأثيرا اسند الايجاب الى التأثير فقال والموجب هو التأثير وهو عند الشافعية اخص مما هو عندنا لانه عند الشافعية عبارة عن ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين الحكم على ما ذكرناه وعندنا اعم منه لانه عندنا اربعة اقسام باعتبار عين الوصف وجنسه وعين الحكم وجنسه الاول ان يظهر تأثير عينه في عين الحكم الثاني تأثير عينه في جنسه الثالث جنسه في عينه الرابع جنسه في جنسه والشافعية يسمون الاول مؤثرا والثاني والثالث ملائما والرابع غريبا وحكم القسم الاول ان لايبطل ببيان الفارق لان غاية الفرق في هذا القسم ان يثبت البناء لمثل علة اخرى غير علة المستدل كما قال الشافعي ان ولاية التزويج على البكر الصغيرة لعلة البكارة دون الصغر قلنا ان غاية هذا اثبات علة اخرى وذا لايمنع كون الصغر علة ايضا لجواز ترادف العلل وحكم القسم الثاني ان يبطل بالعرف الخاص بان يقال تأثير الصغر في الولاية على المال فوق تأثيره في الولاية على النفس فان للولي ولاية في بيع ماله دون بيع نفسه ولان المال مبتذل دون النفس فلايلزم من ثبوت الولاية على المال ثبوتها على النفس فيبطل قياس الادنى على الاعلى ثم للجنس مراتب متفاوتة عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى من الظن مقدم على الاسفل والاقرب من الجنس مقدم على الابعد والمصنف قيد الجنس في الاقسام الثلاثة بالقريب كما قيده صاحب التوضيح تمييزا للمؤثر عن الملائم كما صرح به واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم

والحرمة المخصوصة بهما فتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة لامطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس لامطلقه واضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على مايشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل بدون الاختيار على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز لشامل لما ينشأ من الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والافتحقق الانواع والاجناس باقسامها مما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارات

ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل بناء على ما قالوا ان محل العين من مشخصاته والا لم يصح القياس فانه لو كان العلة في الحكم في الخمر هو السكر المخصوص به والحرمة المخصوصة به لم يصح قياس النبيذ عليه لانعدام التعدي والحاصل ان تعيين المحل ليس بمعتبر لا في العلة ولا في الحكم في هذا القسم بل الشارع اعتبر عين السكر في عين الحرمة في اي موضع كان خمرا او غيره فان قيل فاذا لم يكن تعيين المحل معتبرا في العلة ولا في الحكم يكون المراد بهما مطلق الوصف ومطلق الحكم فلم يبق فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف في كونهما من قبيل تأثير الجنس في الجنس لان جميع الاوصاف والاحكام انواع لمطلق الوصف والحكم فيكون المطلق منهما جنسا لهما فاجاب عنه رحمه الله بقوله والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقه و بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لامطلقه كما لم يكن المراد بهما ما يكون مع خصوصية المحل فاذا كان كذلك كان اضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب بالقياس ففيه اشارة الى ان هذا الوصف والحكم نوع لمطلق الوصف والحكم لا جنس للانواع والاحكام ولاشخص لنوع منهما واما اضافة الجنس اليهما فهي بمعنى اللام على ان يكون المراد بهما الوصف المعين بالتعين النوعي والحكم المطلوب بالقياس كما في حال اضافة النوع اليهما قال والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم اي الجنس المنطقي لا بمعنى المجانسة في امر شامل لهما كمجانسة الانسان للفرس في الحيوانية ثم استوضح ذلك بقوله مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف به لا له النصوص الدالة على عدم الحرج والضرر وهذا العجز عجز شامل لما نشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهو الجنس العالي بالنسبة الى عجز الانسان وتحته اجناس متوسطة وهي العجز الناشئ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وتحت كل جنس منها جنس مثلا تحت العجز الناشئ عن الفاعل مطلقا اي عن اختيار اولا عن اختيار حتى يشمل عجز المسافر والمحبوس جنس هو العجز الناشئ عن الفاعل لا عن اختياره على ما يشمل عجز المحبوس وغيره وتحته جنس ايضا هو العجز بسبب القوى الظاهرة او الباطنة على ما يشمل عجز المريض وغيره وتحته جنس ايضا هو العجز بسبب عدم العقل على ما يشمل عجز الصبي والمجنون وتحته نوع وهو عجز الصبي والمجنون والصبي اعم من العاقل وغير العاقل لان عقله لما لم يكن كاملا دخل تحت العجز بعدم العقل و يقابل كلا من هذه المراتب حكم فيتعلق

بالعجز بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات و يتعلق
بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد و يتعلق
بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة فى الحال وهو
وجوب الاداء فى حق الصلاة و يتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل مطلقا حكم هو
سقوط المطالبة فى الحال فى العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة و يتعلق
بمطلق العجز الشامل لما نشأ من الفاعل او من المحل او من الخارج حكم فيه تخفيف
فى الجملة وهذا هو شرح كلامه وظهر منه المراد بقوله وهذا فى جانب الحكم
والمعتبر عنده من مراتب الجنس فى المناسب المؤثر هو القريب وفى المناسب
الملائم مطلق الجنس والذى ظهر من كلامه ان المراد بالجنس ههنا هو الجنس
المنطقى اعنى الاعم المقول على النوع وفيه بحث وذلك لانه ذكر فى السراج الهندى
ان النوع الثانى اعنى ما ظهر اثر عين الوصف فى جنس الحكم المدعى تعديته الى
الفرع كقولنا فى الثيب الصغيرة هذه صغيرة فتثبت الولاية اولياها على نفسها
بالقياس على الولاية فى مالها فان الولاية على النفس من جنس الولاية على المال
لا من عينه فيكون من النوع الثانى ثم قال لو قسنا الفأرة والحية وسائر سواكن
البيوت على سؤر الهرة فى سقوط النجاسة بعلة الطوف كان من قبيل النوع
الاول اى ما ظهر اثر عينه فى عين الحكم لان الشرع اعتبر عين الطوف فى عين
سقوط النجاسة مع قطع النظر عن خصوص المحل ولو قسناهما على سقوط حرج
الاستيذان فيما ملكت ايماننا بعلة الطوف ايضا كان من النوع الثانى لان
حرج الاستيذان من جنس حرج النجاسة لا من عينه فكان من قبيل ما ظهر
اثر عينه فى جنس الحكم لا فى عينه هذا كلامه فظهر منه ان المراد بالجنس ههنا
بمعنى المجانسة فى المعنى الاعم لا بمعنى الجنس المنطقى فان الولاية على النفس ليس
مقولا اعم على الولاية على المال وكذا حرج الاستيذان ليس مقولا على حرج
النجاسة لكنهما يتجانسان فى مطلق الولاية والحرج وهكذا صرح به
فى التقرير وقال وكانهم ارادوا من الجنس ههنا المجانس لان حرج الاستيذان
ليس بمقول على حرج النجاسة حتى يكون جنسا لها مقولا عليها لكنهما يتحدان
فى مطلق الحرج فتجانسا فيه ثم قال قيد بعضهم الجنس فى هذا النوع بالجنس
القريب لكن الاولى الاطلاق فان الاخوة من الابوين تؤثر فى تقديم الاخ من
الابوين على الاخ من الاب فى ولاية النكاح الحاقا له بتقديمه فى الارث فان
الشرع اعتبر عين وصف الاخوة من الابوين فى جنس هذا الحكم لا عينه فان

الاخوة من الابوين نوع واحد فى الموضعين والتقديم فى الارث نوع مخالف
للتقديم فى الولاية لكنهما متشاركان فى جنس التقديم كذا فى المعراج (قوله
فتثبت الولاية) اى لوليها (قوله كالبكر الصغيرة) اشار به الى انه لوقيس
ثبوت الولاية على الثيب الصغيرة فى النكاح على ثبوت الولاية فى مالها لكان
من قبيل تأثير النوع فى الجنس على ماذكرناه آنفا (قوله فلا ينافيه التركيب)
يعنى ان الشرع كما اعتبر عين الصغر فى عين الولاية على النفس كذلك اعتبر عينه
فى جنس الولاية وجنسه فى جنسها وجنسه فى عينها فيكون من المركب الرباعى
لكن المقصود التمثيل فلا يضر احتمال التركيب وفى التلويح اعتبار النوع
فى النوع يستلزم التركيب الرباعى البتة واعتبار النوع فى الجنس اوعكسه يستلزم
التركيب الثنائى (قوله كسقوط الزكاة عن الصبى) اى كتأثير جنس الوصف
فى جنس سقوط الزكاة عن الصبى ففى كلامه حذف (قوله لنوع الصبى) اى
اى لنوع صغر الصبى (قوله كعدم دخول شئ) اى كجنس عدم دخول شئ وهذا
الاحتراز عن شهوتى البطن والفرج ففى كلامه حذف مضاف (قوله اما الرباعى
فواحد فقط) وهذا النوع اقوى الانواع لان قوة الوصف باعتبار التأثير والتأثير
بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب اقوى
من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل مما دخل فيه
اعتبار النوع فى النوع ثم لايخفى عليك ان كل ماثبت تأثير عينه فى عين الحكم
يصح مثالاله وقد مثله فى التلويح بالسكر فان عينه مؤثر فى الحرمة وكذا جنسه
الذى هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر فى الحرمة ثم عين السكر مؤثر فى وجوب
الزاجر الذى هو اعم من الاخروى كالحرمة والدنيوى كالحد ثم لما كان السكر
مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا
فى وجوب الزاجر ايضا (قوله غالبا فى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع
فى الجنس والجنس فى النوع) مثاله كالتيمم عند خوف فوت صلاة العيد فان جنس
الوصف هو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى الجنس اى فى سقوط
الاحتياج وهو جنس التيمم وفى عين التيمم ايضا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
اقامة لاحد المناصب مقام الآخر وايضا عدم وجدان الماء وهو نوع العجز
مؤثر فى جنس التيمم وهو عدم وجوب استعماله وسقوط الاحتياج اليه لكن نوع
الوصف وهو خوف فوت صلاة العيد لايؤثر فى نوع الحكم اى فى التيمم من حيث
انه تيمم (قوله غالبا فى النوع فى النوع والنوع فى الجنس والجنس فى النوع)

(فالنوع فى النوع) اى فمثال تأثير نوع
الوصف فى نوع الحكم (كالصغر
فى الولاية على النفس) كما يقال فى الثيب
الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على
نفسها فى النكاح كالبكر الصغيرة بجامع
الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف
وهو الصغر فى عين الحكم المدعى تعديته
وهو الولاية على النفس بالاجماع
والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب
(والجنس فى الجنس كسقوط الزكاة عن
الصبى) فان العجز بواسطة عدم العقل
الذى هو جنس لنوع الصبى مؤثر
فى سقوط مايحتاج الى النية وهو جنس
لسقوط الزكاة (والنوع فى الجنس
كسقوطها) اى الزكاة (عمن لاعقل له)
فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر
فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
لسقوط الزكاة (والجنس فى النوع
كعدم دخول شئ فى الجوف فى عدم
فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتى
البطن والفرج الذى هو جنس لعدم
الدخول مؤثر فى عدم فساد الصوم
(وقد يتركب البعض) من الاربعة (مع
البعض فتصير الاقسام) للبسيط
والمركب (خمسة عشر اربعة للبسيط)
حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان
المعتبر فى جانب الوصف هو النوع
اوالجنس وكذا فى جانب الحكم (والباقى)
وهو احد عشر (للمركب) لان التركيب
اما رباعى اوثلاثى اوثنائى اما الرباعى
فواحد فقط واما الثلاثى فاربعة لانه انما
يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى
فذلك الواحد اما اعتبار النوع فى النوع

فالباقى اعتبار الجنس فى الجنس والنوع
فى الجنس والجنس فى النوع واما الجنس
فى الجنس فالباقى النوع فى النوع والنوع
فى الجنس والجنس فى النوع واما النوع
فى الجنس فالباقى النوع فى النوع
والجنس فى الجنس والجنس فى النوع
واما العكس فالباقى النوع فى النوع
والجنس فى الجنس والنوع فى الجنس
والمجموع اربعة واما الثانى فستة لان
اعتبار النوع فى النوع ان تركب مع
اعتبار الجنس فى النوع او النوع
فى الجنس او الجنس فى الجنس يحصل
ثلاثة ثم اعتبار الجنس فى النوع ان تركب
مع اعتبار النوع فى الجنس او الجنس
فى الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع
فى الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس
فى الجنس يحصل واحد والمجموع ستة
فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام
مذكورة فى المطولات (قيل و) تعرف
العلة (بالدوران وهو الوجود عند
الوجود) اى وجود الحكم عند وجود
الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض)
على الوجود عند الوجود (العدم عند
العدم) ويسمى الطرد والعكس (وزاد
البعض عليهما قيام النص فى الحالين) اى
حال وجود الوصف وحال عدمه (و)
الحال انه (لا حكم له) اى للنص وذلك
لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين
اضافته الى معنى الوصف فانا قد وجدنا
وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا
وعدما والنص موجود حال وجود
الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص
يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة
وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب

مثاله كما يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع فى النوع وايضا علة
للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون فى الصلاة اوخارجها وللجنس الحيض
وهو الخروج من السبيلين تأثير فى حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير فى الجنس وهو
حرمة القراءة مطلقا (قوله فبالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والجنس
فى النوع ) مثاله الحيض فى حرمة القربان فانه تأثير النوع فى النوع وجنسه
وهو الاذى علة ايضا لعين حرمة القربان ولجنسها ايضا وهو وجوب الاعتزال
(قوله فالباقى النوع فى النوع والجنس فى الجنس والنوع فى الجنس) مثاله التيمم
اذا لم يجد الماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمى بحسب المحل عن استعمال
ما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى سقوط الاحتياج وهذا تأثير الجنس فى الجنس
ثم النوع مؤثر فى النوع ايضا بقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا على ما ذكروا ايضا
عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس اى فى عدم استعماله دفعا للهلاك
لكن الجنس غير مؤثر فى النوع لان العجز المذكور لا يؤثر فى التيمم من حيث انه
تيمم (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس فى النوع ) مثاله طهارة سؤر الفارة
فان عين الطوف علة لعين الطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين
وجنسه ايضا وهو مخالطة النجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كالآبار فى الفلوات
(قوله اوالنوع فى الجنس) مثاله افطار المريض فان عين المرض مؤثر فى جنس
الحكم وهو التخفيف فى العبادة وكذا يؤثر فى عين الافطار بسبب الضرر (قوله
او الجنس فى الجنس ) مثاله كولاية النكاح فى المجنون جنونا مطبقا فانه من
حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر فى مطلق الولاية وهو جنس الحكم ثم انه من
حيث انه عجز آدمى بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر
فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية (قوله ان تركب مع اعتبار النوع
فى الجنس) كخروج النجاسة مطلقا فانه مؤثر فى وجوب الوضوء ثم خروجها من
غير السبيلين وهو النوع مؤثر فى وجوب ازالة النجاسة وهو الجنس (قوله
او الجنس فى الجنس) كالولاية فى مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر فى مطلق
الولاية وهو الجنس ثم هو اى العجز مؤثر فى الولاية فى المال للحاجة الى بقاء النفس
وهى النوع (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس فى الجنس) كما فى عدم الصوم
على الصبى والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر فى سقوط العبادة للاحتياج
الى النية ثم الجنس وهو العجز بخلل فى القوى مؤثر فى الجنس ايضا وهو سقوط
العبادة (قوله وتعرف العلة بالدوران) اتفق القائلون بالدوران على انه دليل

على صحة العلة من غير ملائمة وتأثير لكنهم اختلفوا فى تفسيره فقال بعضهم هو
الوجود عند الوجود فى جميع الصور ويسمى بالطرد ايضا وزاد بعضهم على
ذلك العدم مع العدم وسموه بالدوران وجودا وعدما والطرد والعكس ثم اختلف
هؤلاء فقال بعضهم انه دليل قطعى واليه ذهب المعتزلة وقال بعضهم ظنى واليه
ذهب بعض اهل الاصول واكثر الجدليين وزاد بعضهم على الطرد والعكس
ان يكون النص قائما فى الحالين اى حال وجود الوصف وحال عدمه لكن لا يكون
الحكم مضافا الى النص بل الى الوصف واستدلوا عليه اى على اشتراط قيام النص
فى الحالين مع عدم ثبوت حكمه بانه لولم يقم النص فى الحالين مع عدم حكمه
لتوهم اضافة الحكم الى اسم المنصوص عليه دون معنى الوصف كاضافة الحرمة
الى اسم الخمر حيث اذا اشتد العصير ويسمى خمرا حرم واذا زالت الشدة واسم
الخمر بان يصير خلا زالت الحرمة واذا قام النص فى الحالين مع عدم حكمه علم
ان الحكم مضاف الى المعنى دون النص وذلك انا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا
مع الحدث وجودا وعدما والنص وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الآية
موجود فى الحالين مع عدم حكمه وهو وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة
وعدم وجوبه عند عدم القيام على المذهبين فانه غير ثابت فى الحالين على ما بينه
الشارح فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك بل كان الحكم مضافا الى النص
لما تخلف عنه كما لم تتخلف الحرمة عن اسم الخمر واستدلت الفرقة الاولى بان علل
الشرع امارات غير موجبة وما هو كذلك لا حاجة فيه الى بيان معنى معقول
فلا حاجة لنا فى القياس الى معنى معقول اما الاولى فلانها علامات لا موجبات
لان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى واما الثانية فلان كل ما هو علامة لم يشترط
ان يكون معقول المعنى بل يشترط ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعى اوظنى
والدوران يصلح لذلك التميز لان الدوران مهما حصل ولم يمنع مانع من العلية
حصل العلم او الظن عادة بان المدار علة للدائر ولان عدم الاطراد وهو النقض
دليل فساد العلة فيكون الاطراد دليل صحتها هذا هو دليل الفرقة الثانية ايضا
واجاب عنه اصحابنا بانه لا بد فى القياس من وصف صالح للعلية على ما تقدم ولا شك
ان كل وصف ليس بصالح للعلية بل لا بد له من وصف متميز من سائر الاوصاف ولا
تميز ذلك الا بدليل مؤثر وهو الاجماع على عليته او النص او المناسبة على ما ذكروا اما
قولهم ان علل الشرع امارات لا مؤثرات قلنا سلمنا انها امارات فى حقه تعالى لكنها
ليست بشاهد ولا دليل بالنسبة اليه تعالى وانما هى دليل وشاهد بالنسبة الينا

اماعند القائلين بالمفهوم فظاهر و اما
عندنا فلان الاصل هو العدم على مامر
فى مفهوم المخالفة وموجب النص غير
ثابت فى الحالين اماحال عدم الحدث فان
ظاهر النص يوجب انه اذ وجد القيام
مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير
ثابت واماحال وجود الحدث فلانه ينبغى
انه اذالم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث
لايجب الوضوء اماعند القائلين بالمفهوم
فلان هذا الحكم مدلول النص واماعندنا
فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء
على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم
حكم النص مجازا حيث عبر بعدم
الوجوب المستند الى النص عن مطلق
عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت
فعلم من ذلك علية الحدث اذلولا ذلك
لما تخلف الحكم عن النص (لان العلل
الشرعية امارات فلاحاجة الى معان
تعقل قلنا) ذلك فى حقه تعالى و اما
فى حقنا فالاحكام مستندة الى العلل
كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى
القتل فحينئذ (لابد من التميز بين العلل
والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل
(والدوران مطلقا) اى سواء كان
الوجود عند الوجود اومعه العدم عند
العدم (لايفيد العلية) لجواز ان يكون
ذلك باتفاق كلى اوتلازم تعاكس
اويكون المدار لازم العلة او شرطا
مساويالها فلايفيد ظن العلية (والقيام)
اى قيام النص فى الحالين ولا حكم له
(نادر فلايجعل اصلا فى الباب) اى باب
القياس الذي يبتنى عليه اكثر الاحكام

وهى بالنسبة الينا مؤثرات لاامارات لان الاحكام عندنا مستندة الى العلل دون
الشرائط كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل والحل الى النكاح
والحرمة الى الطلاق فاذاكانت الاحكام مستندة الى العلل شرعا بالنسبة الينا
لاالى الشرائط لابدمن التميز بين العلل والشرائط وانما يتميز غيرهما بمعان تعقل
لابمجرد الدوران سواء كان بمعنى الوجود عند الوجود او بمعنى الوجود عند
الوجود والعدم عند العدم لان الشروط تزاحم العلل فى هذين المعنيين اى
فى الوجود عند الوجود وفى الوجود عند الوجود والعدم عند العدم فان الدوران
كما يوجد مع العلة يوجد ايضا مع الشرط فان وجوب الزكاة كما يدور مع النماء
يدور ايضا مع الحول وجودا وعدما ولو سلم انه لايزاحم العلة فى الدوران بل
يخص الدوران بالعلة لكن يجوزان يكون ذلك باتفاق كلى اوتلازم تعاكس
من الطرفين او يكون المدار لازم العلة اوشرطا مساويا لها لانفس العلة فلا يفيد
ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة (قوله لكن جعل هذا الحكم
حكم آه) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لايصح عند من لايقول بمفهوم
المخالفة اذلايكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص علة ولايكون له
حينئذ موجب لانفيا ولااثباتا ولاتناول له اصلا مثلا اذالم يقم الى الصلاة لم يتناوله
النص المذكور الاعند القائلين بمفهوم المخالفة واما عند غيرهم فيكون عدم
وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فجعل من حكم النص المذكور
مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا
غير ثابت (قوله والقيام آه) اشارة الى الجواب عن الفرقة الثالثة وذلك انما
اشترطوا من قيام النص فى الحالين من غير حكم امر لايوجد الانادرا فلا عبرة
بالنادر فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه
ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة فى آية الوضوء ممنوع لانا لانسلم قيام
هذا النص بدون حكمه حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لولم يكن النص مقيدا
بالحدث ومفيدا لوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث لكنه كان كذلك لوجهين
احدهما ان اشتراط الحدث فى وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى اوجاء احد
منكم من الغائط اشتراط له فى وجوب الاصل وهو الوضوء اذالبدل لايفارق
الاصل فى سببه لاتحادهما فيه فان السبب فى الوضوء والتيمم هو الحدث وانما
يفارقه بحاله بان يجب فى حال لايجب فيها الاصل وبالجملة انه لما رتب وجوب التيمم
على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضئ بالماء مرتب على الحدث

ايضا اذا العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضئ عند كل قيام
وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلاة فلابد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم
او اذا اردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من
النوم والنوم دليل الحدث قال في التلويح فعلى الاول يكون ذكرا لحدث بطريق
دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص
عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص اوهو من قبيل المشاكلة او التغليب
او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لاعبارة وهذا انسب انتهى
وفيه نظر لان فخر الاسلام جعل الاول من قبيل ذكر الحدث بصيغة النص والثاني
بدلالته حيث قال ان وجود النص بدون حكمه في آية الوضوء غير مسلم لان
الحدث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة
فلانه ذكر التيمم معلقا بالحدث والنص في البدل نص في الاصل لانه يفارقه
بحاله لابسببه واما بالدلالة فقوله اذا قمتم الى الصلاة اي من مضاجعكم وهو كناية
عن النوم والنوم دليل الحدث انتهى قوله وصيغته عطف على دلالة النص لاعلى
النص واختلف شراحه فقال بعضهم ليس المراد بدلالة النص ماهو المصطلح
من دلالة النص بل المراد به ثبوته بمعنى النص والمراد بالثبوت بالصيغة هو ان لفظا
من الفاظ النص يدل على المراد فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء
بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة
هذا الكلام ان الامر بالتوضئ عند وجود الماء مرتب على الحدث ايضا على
ماصرح به في الكشف وقال بعضهم المراد بالثبوت بالصيغة هو دلالة النص
المصطلح عليها وسماها بالصيغة لانها بتوسط اللفظ فان قيل اذا كان الحدث
مرادا في آية الوضوء على ماذكرتم كما هو مراد في التيمم فاوجه اختيار النظم على
هذا الوجه بل قضية الاصلية والبدلية تقتضي ان يصرح بالحدث في وجوب
الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست القضية اجيب عنه بوجهين
الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دال على وجود النجاسة الحكمية
المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لايقتضي سابقة
حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء
اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق
الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام
الى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى

( واما حكمه ) اى القياس ( فالتعدية اتفاقا ) بيننا و بين الشافعية ( كالتعليل عندنا ) فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم نجوزه كما سبق واذا كانت التعدية حكما للتعليل لازماله ( فلا تعليل ) اتفاقا ( لاثبات السبب ) ابتداء كاحداث تصرف موجب للملك ( اووصفه ) ابتداء كاثبات السوم فى الانعام لان التعليل لايتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى ( ولا ) لاثبات ( الشرط ) لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود فى النكاح ( اووصفه ) ككونهم رجالا لان هذا ابطال الحكم الشرعى ونسخ له بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر ( ولا ) لاثبات ( الحكم ) كصوم بعض اليوم ( اووصفه ) كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ماسبق ( بل ) التعليل انما هو ( لتعدية حكم شرعى من ) الاصل ( الثابت بالنص اوالاجماع الى فرع هو نظيره ) باتفاق بين اصحابنا ( واختلف فى تعدية السببية والشرطية ) بمعنى انه اذا ثبت بنص اواجماع كون الشئ سببا اوشرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة اوشرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه و بعضهم الى جوازه و هو اختيار فخر الاسلام

الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وانما ترك هذا الايماء فى آية الغسل حيث ذكر فيها الحدث بقوله تعالى وان كنتم جنبا الآية لان الغسل لايسن لكل صلاة بل الجمعة والعيدين فقط فصرح معه بذكر الحدث فان قيل فعلى ماذكر يلزم ارادة معنيين مختلفين اعنى الايجاب والندب لابطريق الكناية من لفظ واحد وذلك محال قلنا لا نسلم انه جمع بينهما فى الارادة فى حالة واحدة بل هو للايجاب اذا كان محدثا وللندب اذا لم يكن محدثا ومتى كان احدهما مرادا انتفى الآخر وهذه الابحاث كلها بناء على ان سبب الوضوء هو الحدث واما على تقدير كون السبب هو الارادة فلا تمشى هذه الابحاث ( قوله كالتعليل ) اى كحكم التعليل ولوقال فكذا حكم التعليل عندنا لكان اظهر تأمل ( قوله مرادفا ) لوقال مساويا لكان اولى ( قوله حيث جوز التعليل بالقاصرة ) اى مع عدم التعدية فيها ( قوله فلا تعليل اتفاقا آه ) وذلك لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا اوتعلق حكم النص بالعلة كما هومذهب الشافعي ولا تصور للتعدية فى اثبات السبب والشرط والحكم ابتداء وهو ظاهر ولا لتعلق حكم النص بالعلة لعدم النص فيها فبطل التعليل اتفاقا ثم لايخفى مافى تفريع المصنف لان المفرع عليه ليس باتفاق بل على مذهبنا ( قوله لايتصور حينئذ ) اى حين ارادة الاثبات ابتداء لان معناه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع ولم يوجد ذلك فى الاثبات ابتداء ( قوله الى اثبات الشرع بالرأى ) اما فى اثبات السبب فظاهر واما فى اثبات صفته فلان السبب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب بالرأى وذا باطل ( قوله لان هذا ) اى اثبات الشرط اوصفته ( قوله ابطال للحكم الشرعى ) لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط و بعد ماشرط له كان متعلقا ومعدوما قبل وجوده وصفة الشرط بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليها كما يتوقف على الشرط ( قوله مع ماسبق ) من عدم تصور التعليل ( قوله واختلف فى تعدية السببية والشرطية ) واعلم ان جملة مايقع التعليل لاجله على ماذكره فخر الاسلام اربعة الاول اثبات السبب ابتداء اووصفه الثانى اثبات الشرط اووصفه انتهاء الثالث اثبات الحكم اووصفه ابتداء الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر مماثله فى التعليل والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لان فى اثبات السبب و صفته اثبات الشرع بالرأى وفى اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم الشرعى ونسخه بالرأى مع عدم تصور معنى التعليل فيهما وكذلك فى اثبات الحكم وصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى لما فيه

من الابطال والنسخ بالرأى ولان التعليل شرع مدو كالاحكام الشرع لامدفعالها ولانه لابد فى التعليل من اصل صالح للتعليل ليتعدى حكمه الى الفرع ولم يوجد ذا فى هذه الاقسام الثلاثة لان الفرض فى الاثبات ابتداء اى بدون اصل صالح للتعليل فى اعتبار الشرع حتى لووجد اصل صالح للتعليل فى الشرع يجوز القياس فى هذه الاقسام فاذا بطل التعليل لهذه الثلاثة بقى التعليل للرابع فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم اوصفا تها ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعى بطريق التعدية من اصل موجود فى اعتبار الشرع بنص او اجماع جائز بالاتفاق واختلفوا فى التعليل لاثبات السبب او الشرط او صفتهما لا ابتداء بل بطريق التعدية من اصل ثابت فى الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر سببا او شرطا كذلك قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط التعليل والقياس وصورة فى اللواطة مع الزنا بان الزنا شرع سببا للحد فهل تكون اللواطة ايضا سببا للحد قياسا على الزنا وفى النية فى الوضوء مع النية فى التيمم بان النية فى التيمم شرعت شرطا لصحة الصلاة بالنص فهل تكون فى الوضوء ايضا شرطا لصحته قياسا على النية فى التيمم منعه عامة اصحابنا والمحققون من اصحاب الشافعى وجوزه بعضهم واختاره فخر الاسلام من اصحابنا واحتج المانعون بوجوه الاول انه مناسب مرسل فلا يعتبر اما الاولى فلان الفرع كاللواطة والنية فى الوضوء مثلا وصف مرسل لان الفرض تغاير الوصفين اى الفرع والاصل والوصف الذى فرضناه اصلا كالزنا والنية فى التيمم قد شهد له اصل باعتباره فى الشرع لان سببيتهما ثابتة بالنص ولم يشهد للفرع اصل باعتباره فى الشرع فيكون مرسلا واما الثانية فلان المرسل اما غريب او معلوم الالغاء او ملائم والاولان لا يقبلان بالاتفاق والثالث لا يقبل على الاصح وانما قبله الامام والغزالى على ما تقدم الثانى ان علة الاصل وهى حفظ النسب فى الزنا والانباء عن النية فى التيمم مثلا منتفية فى الفرع اذ لا نسب فى اللواطة حتى يحفظ بالحد وكذا لا انباء فى الوضوء بخلاف التيمم فانه لغة هو القصد يقال تيممت اى قصدت واذا انتفى علة الاصل فى الفرع امتنع القياس لعدم الجامع الثالث الوصفان اما ان يكون بينهما جامع اولا فان لم يكن فلا قياس لعدم الجامع وهو ظاهر وان كان فاما ان يصلح ذلك الجامع مناطا للحكم اولا يصلح فان صلح فقد استغنى عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس فى الحكم المرتب على ذلك الجامع فاتحد الحكم والسبب

والفرض انهما متعددان مثلا اذا ثبت ان ايلاج فرج فى فرج مشتهى طبعا محرم شرعا يصلح سببا للحكم صار القياس فى وجوب الجلد فى ايلاج اللواطة كما فى ايلاج الزنا بجامع ذلك الوصف مع قطع النظر عن نفس اللواطة والزنا وسببيتهما فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف ولا تعدد فى الحكم ولا فى السبب والمفروض ان هناك حكمين الجلد والسببية وسببين الزنا واللواطة وان لم يصلح مناطا فلا قياس حاصله انه لابد فى القياس فى الاسباب والشروط من ان يقول الزنا سبب الحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا ايضا للحد وحينئذ يكون الموجب للحد هو ذلك المعنى المشترك لان الفرض انه صالح لكونه مناطا له ويخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد للاستغناء عنهما فلا قياس فيهما واحتج المجوزون بان القياس فى الاسباب واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه قيس سببية القتل بالمثقل على سببية القتل بالمحدد وقيس سببية اللواطة على سببية الزنا واجيب بانه ليس محل النزاع لانه سبب واحد وهو القتل العمد العدوانى وايلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا والقتل بالمثقل والمحدد واللواطة والزنا ملغى فكان الاصل والفرع ثابتين بعلة واحدة وهى حفظ النفس وحفظ النسب وانما النزاع فيما اذا ثبت سببية احدهما بالنص او الاجماع و سببية الآخر بالقياس عليه (قوله فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح آه) قال صاحب التنقيح نقلت هذا الفصل من اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مرامه فان اراد ان القياس لايجرى فى الاسباب والشروط وصفاتها اصلا فهذا لايصح وقد قال فى آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به وان اراد انه لايصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان لها اصل فى الشرع فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل يكفيه ان يقول لايصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق فى اثبات العلة انه ان ثبت عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا لايكون اثبات العلة بالقياس لان العلة فى الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه انتهى قوله لان العلة فى الحقيقة ذلك المعنى تفصيله ما ذكرناه فى الوجه الثالث من وجوه المانعين وقوله وان لم يثبت اى وان لم يعلم ثبوت العلة فى المقيس عليه بل وجد

فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية مرامه

(فصل ان سبق الافهام) اى افهام المجتهدين اذ افهام العوام كالاوهام (الى وجه القياس) وهو المسمى قياسا جليا (يختص باسمه) اى اسم القياس (والا) اى وان لم تسبق اليه وهو الذى يسمى قياسا خفيا (فبالاستحسان) قد غلب اسم الاستحسان فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تميزا بين القياسين (وقد يسمى به) اى بالاستحسان (الاعم) اى اعم من القياس الخفى وهذه التسمية فى الفروع شائعة (وهو) اى الاعم (دليل يقابل القياس الجلى وهو) اى ذلك الدا ا

مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لايصح الحكم بعلية شئ آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ماثبت عليته بالنص اوالاجماع لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملاءمته مثلا ان علية الزنا للحد ثبتت بالنص والاجماع لكن لم يثبت ان عليته للحد مبنى على معنى آخر يشمله الزنا حتى يقاس عليه شئ آخر يشتمل على ذلك المعنى فيحكم بالقياس على سببية شئ آخر لذلك الحكم ايضا وهذا معنى ماقاله الشارح المحقق فى شرح المختصر ان علة سببية المقيس عليه وهى قدر من الحكمة يتضمنها المقيس عليه منتفية فى المقيس اعنى اللواطة اى لم يعلم ثبوت تلك الحكمة فى المقيس لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما فى حكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك فى العلة وبه يمكن التشريك فى الحكم وقوله وهذا هو المختلف فيه اى يجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولايجوز عند من يشترط التأثير اوالملاءمة ثم وجه ظهور صحة كلام فخر الاسلام بماذكره الشارح انه حمل مراد فخر الاسلام من قوله ان التعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل على التعليل لاثباتها ابتداء لابطريق التعدية وبه وفق بين كلاميه (قوله فصل) فى الاستحسان وهو فى اللغة عد الشئ حسنا واختلفوا فى معناه العرفى قيل هو دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل وهو المروى عن الكرخى هو العدول فى مسئلة عن مثل ماحكم به فى نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى حاصله هو العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى منه وقيل وهو المروى عن ابى الحسين البصرى هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو فى حكم الطارى على الوجه الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو فى حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس يعنى فلا يلزم فى مثله ان يكون الاستحسان قياسا وبالعكس وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المسكوب والاجرة وذلك على خلاف الدليل وعلى ماذكره المصنف هو القياس الخفى لعدم سبق افهام المجتهد اليه ولاشك فى قبول الاستحسان على هذه التعاريف اما على الاول فلان المتبادر من الانقداح هو الثبوت والتحقق

(اما الاثر) كما فى الاجارة والسلم وبقاء الصوم فى الاكل ناسيا (اوالاجماع) كما فى الاستصناع (اوالضرورة) كما فى طهارة الحياض والابار (اوالقياس الخفى وله) اى للقياس الخفى (قسمان) الاول (ما قوى تأثيره و) الثانى (ماظهر صحته وخفى فساده) اى اذا نظر اليه بادنى نظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد (وللقياس) الجلى ايضا (قسمان) الاول (ما ضعف تأثيره و) الثانى (ماظهر فساده وخفى صحته واول الاول) اى القسم الاول من الاستحسان (اولى من اول الثانى) اى القسم الاول من القياس (وثانى الثانى) اى القسم الثانى من القياس (اولى من ثانى الاول) اى القسم الثانى من الاستحسان لان المعتبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر

لاالشك والتردد والازم بطلان الاستحسان اتفاقا واللازم باطل اذلا اتفاق على بطلانه بل الاتفاق على قبوله وما نقل عن الشافعى انه قال من استحسن فقد شرع فمعناه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعى فهو الشارع لذلك الحكم لعدم اخذه من دليل شرعى واما الاستحسان الذى هو احد الادلة الشرعية فلانزاع فى قبوله ومن نازع فقد ابطل الشرع واذا كان المراد بالانقداح بمعنى الثبوت يكون مقبولا عند صاحب هذا التعريف لامردود اولامترددا على ماظن لان ماثبت فى نفس المجتهد يجب العمل به واما على باقى التعاريف الى السابع فظاهر لان العمل بالاقوى واجب واما على السابع فلان مستنده اما العادة الجارية فى زمن النبى عليه السلام فقد ثبت بالسنة اوفى زمن الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غير العادة فان كان نصا اوقياسا ثبت حجيته فقد ثبت بالنص والقياس وان كان شيئا آخر مما لم يثبت حجيته فهو مردود بالاتفاق لكن هذا ليس بمحتمل والازم بطلان الاستحسان بالاتفاق واللازم باطل واما على تعريف المصنف فظاهر ايضا لان ماسموه بالقياس الخفى مقبول عندهم ولم يضعوا فيه خلافا فان قيل انه يلزم على اكثر التعاريف المذكورة اعنى ماذكر فيه الاقوى ان يكون ترك الاستحسان بالقياس عدولا عن الاقوى الى الاضعف وذا باطل فى الشرع اجيب بانه انما يكون العدول بانضمام معنى آخر الى قياس به يصير ذلك القياس اقوى فلا يلزم المحذور (قوله كما فى الاجارة) وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه فان الامر باعطاء الاجر دليل صحة عقد الاجارة وان اقتضى القياس عدم صحته لعدم المعقود عليه وقت الاجارة اعنى المنفعة وفى السلم قوله عليه السلام رخص فى السلم وفى اكل الناسى قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك (قوله كما فى الاستصناع) يعنى فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا ليصنع له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولايذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم اولايسلم فانه يجوز استحسانا والقياس عدم جوازه لانه بيع معدوم فى الحال (قوله لان المعتبر هو التأثير) علة لاولويتين اخريين لم يذكرهما يعرف حالهما مما ذكره تأمل (قوله فانه نجس قياسا) وهذا لان السؤر معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم البهائم فكان سؤرها نجسا ايضا لتولدها من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لايطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للضرر اوالاستخباث اوالاحترام

آية النجاسة الا انه لما اجتمع فى السبع ما لا يصلح للاكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يصلح للاكل وهو نجس كاللحم والشحم كان اشبه بالدهن الذى ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين الطهارة والنجاسة الحقيقيتين بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعلوا نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت فى سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس لكنه قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس فى الفرع اعنى المخالطة وقد قابله استحسان قوى الاثر يقتضى طهارة سؤرها الا انها تشرب بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع والمنقار عظم طاهر لا انه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤرها طاهرا كسؤر الادمى والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهى الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة وسواكن البيوت كراهة تحريم على اختيار الطحاوى وتنزيه على اختيار الكرخى وانما قلنا اختيار المحققين لان بعض المشايخ من اصحابنا قال لحم سباع البهائم يطهر بالذكاة كالجلد وقد نص على ذلك فى موضعين من الهداية لكن الصحيح عندنا اختيار المحققين لان الحرمة فى مثله آية النجاسة فعلى هذا لو صلى ومعه لحم سبع مذبوح من سباع الوحش لا تجوز صلاته على ما نقل عن الفقيه ابى جعفر (قوله والثانى وهو ان يقع آه) قال صاحب التوضيح فى تعليقته فى توجيه هذا انه لما جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا كما فى قوله تعالى وخر راكعا لما بينهما من المناسبة من حيث اشتمالهما على التعظيم والانحناء جاز اقامته مقامه فعلا ايضا لتلك المناسبة وهذا قياس جلى سبق اليه الافهام الا ان الاستحسان ان لا يتأدى بالركوع كالسجدة الصلاتية لا تتأدى به لان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته فيكون مطلوبا لعينه ولا يتأدى بغيره وهذا القياس خفى فيكون استحسانا فقدم الاول عليه لكونه جليا ورده التفتازانى بان عدم تأدى المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلاة اظهر واجلى من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره ثم قال والاقرب ان يقال ان كلا منهما لما اشتمل الى آخر ما ذكره الشارح (قوله كسجدة التلاوة) اى سجدة ما تلاه فى الصلاة كما سيظهر لك من كلامه (قوله هو العمل بالمجاز) وذلك بان يجعل لفظ السجدة المذكورة فى حق سجدة التلاوة مجازا عن الركوع بلا ضرورة (قوله ينقسم عقلا تارة آه) قال فى السراج الهندى ان كلا من القياس والاستحسان امر شرعى لا يعتبر فيه

والثانى وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة الثانى من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة فى الصلاة ان يؤدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلاة الا ان المأمور به سجود مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع فى الصلاة وهذا قياس خفى يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وجعلنا سجدة التلاوة فى الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما سقطت الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا (فكل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا)

تارة باعتبار القوة و الضعف ( الى قوى الاثر وضعيفه ) فتكون الاقسام اربعة ( ولا يرجح الاستحسان ) على القياس في هذه الصور الاربع (عند التعارض) بين القياس والاستحسان (الا في) صورة واحدة وهي ( ما اذا قوى اثره) اى اثر الاستحسان ( وضعف اثر القياس )واما في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس اقوى فظاهر واما اذا تساويا في القوة فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف فامان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد (الى صحيح الظاهر و الباطن و) الى (فاسدهما و) الى (صحيح الظاهر فاسد الباطن و) الى ( العكس ) وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه و يقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن ( يرجح على كل الاستحسان ) لظهوره (وثانيه) اى الثاني من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى الكل لفساده ظاهرا و باطنا ( بقى الاخيران ) من القياس و هما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالاول من الاستحسان )

الا ما اعتبره الشرع ولهذا شرطنا التأثير والملايمة واكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا فلا معنى لايراده ههنا قلت مقصوده بيان الاحتمالات مطلقا ولهذا قال ينقسم عقلا فلا يضر ايراده واعلم ان كلا من الحصرين استقرائى و حاصل التقسيم بالاعتبار الاول ان كلا منهما اما ان يكونا قويى الاثر او ضعيفى الاثر او القياس قويا و الاستحسان ضعيفا او بالعكس ففى الرابع يترجح الاستحسان قطعا لقوة اثره وضعف اثر القياس والمعتبر قوة الاثر وضعفه مثاله مسئلة سؤر سباع الطير من الصقر والبازى على ما تقدم بيانه وفى الثلاثة الباقية تيقن عدم ترجح الاستحسان واما ترجح القياس ففى القسم الاول والثالث متيقن لا فى القسم الثانى فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس معا على ما اشار اليه الشارح بقوله فاما ان يسقطا فعلى هذا لا يخفى عليك ما فى قوله واما فى الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان من الخلل بل الاولى ان يقول واما فى الصور الثلاث الاخر فعدم ترجح الاستحسان متيقن ثم وقوع التعارض فى صورة القسم الاول اعنى ان يكونا قوى الاثر ممنوع بل ممتنع على ما صرح به فى التوضيح حيث قال التعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان كذلك قلت و كذا فى القسم الثالث على ما سيظهر لك بيانه فى التقسيم الثانى فاذا لم يقع التعارض فى هاتين الصورتين فلا وجه لقوله القياس راجح على الاستحسان فى هاتين الصورتين فبقى الثالث وهو ان يكون القياس قوى الاثر والاستحسان ضعيف الاثر وله امثلة منها ما تقدم من مسئلة سجدة التلاوة فى الصلاة هل تؤدى بالركوع اولا ومنها انه لو ادعى رجلان ارتهان عين فى يد رجل كل واحد يقول رهنتنى بالف وقبضته واقاما البينة ففى الاستحسان يقضى بانه مرهون عندهما ويجعل كانهما ارتهنا معا لجهالة التاريخ كما فى الغرقى والهدمى وكما لو ادعيا الشراء و فى القياس لم تقبل البينتان وتترك العين فى يدذى اليد لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منهما لتأديه الى الشيوع المانع من صحة الرهن وبالكل لكل واحد منهما ايضا لاستحالة ان يكون شئ واحد رهنا بعينه لزيد وان يكون بعينه رهنا لعمرو فى زمان واحد وبالكل لواحد بعينه ايضا لعدم الاولوية فتعذى العمل بهما فتعين التساقط واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن وهو ان كل واحد منهما يثبت عقدا لنفسه بتسميته على حدة يكون وسيلة الى مثل حقه فى الاستيفاء ولم يرض بمزاحمة الاخر فى ملك اليد الحاصل بعقد الرهن و بالقضاء بالبينتين يثبت عقد واحد يكون وسيلة الى شطر

حقه فى الاستيفاء وهذا ليس عملا على وفق الحجة فتركناه بالقياس فان
قيل لانسلم استحالة رهن كل العين لكل منهما كيف وقد صرح محمد انهما
لوارتهنا عينا من رجل معا يجوز ذلك ويكون العين رهنا لكل منهما قلنا انما جاز هذا
لانهما رضيا معا بذلك العقد وهو عقد واحد فيكون العين رهنا عند كل واحد
منهما بحيث لو قضى دين احدهما كان للآخر امساك جميعها لان الرهن ههنا
اضيف الى جميع العين فى صفقة واحدة برضاهما بخلاف مانحن فيه لعدم رضى
كل منهما بمزاحمة الاخر ومنها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم
فى ذرعان المسلم فيه ففى القياس يتحالفان وبه نأخذ وفى الاستحسان القول قول
المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف فى ذرعانه لايكون
اختلافا فى اصله بل فى حقه من حيث الطول والسعة وذلك لايوجب التحالف
كالاختلاف فى ذرعان الثوب المبيع بعينه ووجه القياس انهما اختلفا فى المستحق
بعد السلم وذلك يوجب التحالف وهذا القياس وان خفى اثره لكنه قوى
من حيث ان عقد السلم انما ينعقد بالاوصاف المذكورة لابالاشارة الى العين فظهر
ان الاختلاف ههنا فى اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك
اخذنا بالقياس ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة فى الاستحسان وهو قول
محمد وفى القياس لايكون رهنا وهو قول ابى يوسف وبه نأخذ لقوة اثره ومنها
ان العبد اذا جرح حرا خطاء فخير مولاه بعد البرء فاختار الفداء ثم انتقضت
الجراحة وسرت نفسا ومات من ذلك الجرح يخير ايضا فى الاستحسان وهو قول
محمد وفى القياس لايخير ويكون مختار الدية وهو قول ابى يوسف ومنها غاصب
العقار ضامن فى الاستحسان وهو قول محمد وفى القياس ليس بضامن وهو قول
ابى يوسف وبه نأخذ لقوته ومنها لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه
رجلان بالاحصان وامر القاضى برجمه ثم وجد الامام شاهدى الاحصان
عبدين اورجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصابته جراحات ففى
القياس ان يقام عليه حد الزنا وهو قول ابى يوسف ومحمد وبه نأخذ وفى الاستحسان
يدرأ عنه الحد ويسقط ما بقى ومنها اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضى
عليه بجلد مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد ففى القياس ان يرجم
وهو قول ابى يوسف ومحمد وبه نأخذ وفى الاستحسان لايرجم ومنها لو وكل
المستأمن مستأمنا للخصومة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقى الوكيل فان كان
الوكيل وكيل المدعى لاينعزل فى الاستحسان وله حق الخصومة وينعزل

وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح
عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه)
اى ثانى الاستحسان وهو فاسد الظاهر
والباطن (مردود) لفساده ظاهرا
وباطنا (بقى الاخيران) من الاستحسان
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
والعكس (فالتعارض بينهما) اى بين
اخيرى الاستحسان (وبين اخيرى
القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد
الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد
النوع) بان يتحد القياس والاستحسان
فى صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس
(فالقياس اولى) لظهوره (وان) وقع
التعارض (مع اختلافه) اى اختلاف
النوع وهذا فى صورتين احديهما ان
يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن
من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح
الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض
فاسد الظاهر صحيح الباطن
من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن من القياس (فما ظهر فساده
ابتداء) سواء كان قياسا او استحسانا (و)
لكن (اذا تؤمل تبين صحته اقوى
من العكس) لان المعتبر ما يظهر بعد
التأمل (والمستحسن بالقياس الخفى يعدى
لاغير) اراد ان يفرق بين المستحسن
بالقياس الخفى الذى هو المتبادر من
اطلاق المستحسن

فى القيــاس ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه فالقياس ان ينعزل الوكيل
والاستحسان ان لا ينعزل ففى المسئلة الاولى اخذنا بالاستحسان وفى الثــانية اخذنا
بالقياس على مافى السراج الهندى ومنها رجل له ابن معتوه ولهذا المعتوه ابن
من امة غيره بالنكاح فاشترى الاب هذه الامة لابنه المعتوه ففى القيــاس الشراء
يقع للاب لا للمعتوه وفى الاستحسان يقع الشراء للمعتوه لا للاب ونأخذ بالقياس
ومنها لووقع رجل فى بئر حفرت فى طريق فتعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر
ووقعوا جميعــا فماتوا فوجد فى البئر بعضهم على بعض فان الحــافر يضمن
دية الاول ويضمن الاول دية الثانى والثانى دية الثالث ويكون ذلك على عواقلهم
وهو القياس وبه نأخذ وفيها قول آخر وهو ان دية الاول تجعل اثلاثا على الحافر
الثلث وعلى الوسط الثلث لانه جر الثالث عليه وثلث الدية هدر لان الاول هو
الذى جر الثانى عليه واما دية الثانى فنصفان نصفها هدر ونصفها على الاول
واما دية الثالث فكلها على الثانى واذا لم يعرف من اى ذلك ماتوا بطل نصف
ذلك كله واخذ بالنصف قال ابو عبد الله الجرجانى هذا القول استحسان ومنها
ماقال محمد فى نكاح الاصل رجل قال لعبده هذا ابنى اولامته هذه ابنتى اوقعت
العتق بالقيــاس وتركــت الاستحسان وانما اطنبنا المثــال فى هذا القسم
لما قال فى الكشف سمعت من شيخى انه لم يوجد هذا القسم الا فى ست مســائل
اوسبع فقد بلغ اثنتى عشرة كذا فى السراج الهندى هذا هو الكلام فى التقسيم
باعتبار القوة والضعف واما التقسيم باعتبار الصحة والفساد فهو ان كلا منهما
اما ان يكون صحيح الظاهر والباطن اوفاسدهما اوصحيح الظاهر فاسد البــاطن
اوبالعكس اى فاسد الظاهر صحيح الباطن وفى الجميع يكون القياس جليا بالمعنى
السابق والاستحسان خفيا بالنسبة اليه ويقع التعارض بالاعتبار الثانى على ستة
عشر وجها حاصلة من ضرب الاربعة فى الاربعة توضيحه ان القياس الصحيح
الظاهر والباطن اذا تعارض مع الاقسام الاربعة للاستحسان يرجح على كلها
لظهوره وخفاء الاستحسان لان الفرض ان القياس جلى فى الجميع والاستحسان
خفى فبقى اثنا عشر وجها والقياس الفاسد الظاهر والبــاطن مردود مطلقا
فبقى ثمــانية اوجه حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للاستحسان فى اخيرى
القياس وهما صحيح الظاهر فاسد البــاطن وبالعكس فالاول من الاستحسان
وهو صحيح الظــاهر والبــاطن يرجح عليهمــا لصحته ظــاهرا وباطنــا
كمسئلة سؤر سباع الطير على ماتقدم والثــانى من الاستحسان مردود

مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا فبقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس كذلك والثاني تعارض الاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر والقياس كذلك والثالث تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والرابع تعارض الاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر والقياس الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والشارح رحمه الله فصل وقال التعارض بين اخيري الاستحسان واخيري القياس ان وقع مع اتحاد النوع كما في الوجه الاول والثاني فالقياس اولى لظهوره بمعنى سبق الافهام اليه وان وقع مع اختلاف النوع كما في الوجه الثالث والرابع فاظهر فساده ابتداء من القياس او الاستحسان ولكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى من عكسه لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل لا ما يظهر ابتداء وقال في التوضيح ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع ان امكن يرجح القياس ثم قال انما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة اي اتحاد نوعهما والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة من قوة الاثر والصحة الباطنة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك باحدى الصفتين في الفرع فيوجد الحكم فيه ايضا فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك انتهى فقد انكر التعارض في الصور الثلاث واحدة في التقسيم بالاعتبار الاول اعني قويي الاثر واثنتان في التقسيم بالاعتبار الثاني اعني متحدي النوع فبقي التعارض في الصورتين اعني مختلفي النوع والمصنف جرى على الظاهر وحكم بوقوع التعارض في الصور المذكورة ايضا لان مقصوده بيان الاحتمالات العقلية في تعارض الاستحسان والقياس سواء كان من

والثلاثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها عن سنن القياس اللهم الادلالة اذا تساويا فى الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشترى فقط قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البايع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة ماهو ثمن فى زعم المشترى واما المشترى فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا الحكم الذى هو التحالف يعدى الى وارثيهما والى الموجر والمستأجر اذا اختلفا فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لانا فى ماسبق ان من شرطها ان لايكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلى والخفى لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهى ان تتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة (وهو) اى الاستحسان (ليس بتخصيص العلة) على ماتوهمه البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان وسائر الصور وقد ترك العمل به فى الاستحسان لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال تخصيص العلة

الادلة الشرعية اولا لابيان ماهو من الادلة الشرعية فقط ولهذا قال فيماسبق وكل منهما ينقسم عقلا (قوله والثلاثة الاخر) اعنى الاستحسان بالاثر او الاجماع او الضرورة (قوله اللهم الادلالة) اى الا ان يعدى بطريق الدلالة الاصطلاحية اذا تساويا فى الوجوه المعتبرة فى الدلالة (قوله لانه المنكر) اى زيادة الثمن والاصل ان اليمين على المنكر فى جميع التصرفات لا على المدعى (قوله ويمينهما استحسانا) اى الاستحسان الخفى بمعنى عدم سبق الافهام اليه اذ الافهام انماتسبق فى هذه المسئلة الى يمين المشترى فقط لكونه منكرا (قوله الى وارثيهما) حتى اذا اختلف الوارثان بعد موت البائع والمشترى تحالفا لان الوارث قائم مقام المورث فى حقوق العقد والحكم معقول فيتعدى (قوله واما بعد القبض) اى الاختلاف الذى وقع فى مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب يمين البائع بالقياس لان المشترى لايدعى لنفسه شيأ على البائع حتى ينكره البائع اذ المبيع مسلم اليه بل البائع يدعى زيادة الثمن وهو ينكره فكان القياس ان يحلف المشترى فقط ولكنه ثبت التحالف بالاثر بخلاف القياس عند ابى حنيفة ومحمد وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فيقتصر على مورده فلا يتعدى الى الوارث ولا الى مابعد هلاك السلعة ولا الى الاجارة (قوله بلا تفرقة بين الجلى والخفى) فيه انه قد صرح فيماسبق ان المعدى يجوز ان يثبت بالقياس الخفى حيث قال وان يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا باحد الثلاثة او الخفى منه فعلم منه التفرقة بينهما فلا وجه لما ذكره ههنا تأمل (قوله ليس بتخصيص العلة) يريد به الرد على من انكر الاستحسان مستدلا بانه من قبيل تخصيص العلة فقال انه ليس من تخصيص العلة بل عدم حكم القياس بمقابلة الاستحسان لعدم العلة لا لمانع من العمل مع قيام العلة وهو المراد بتخصيص العلة على ماسيأتى تفصيله (قوله فانتفى الحكم لذلك) اى لعدم العلة لا لمنع المانع عن عمل العلة الموجودة (قوله واما دفعه) لما فرغ من تفسير القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع فى بيان دفعه ليتم بيانه لانه انما يتم اذا خلا عن الدفع والعلل قسمان طردية وهى التى ثبتت عليتها بالدوران او الاخالة وهى غير معتبرة عندا كثر اصحابنا ولذا لم يتعرض رحمه الله لدفعها وقد دفعوها باربعة اوجه القول بموجب العلة والممانعة وفساد الوضع والمناقضة ومؤثرة وهى التى ظهر اثرها بنص او اجماع بعد ملايمتها على ماتقدم وهى المعتبرة عندنا ولذا تعرض لدفعها بسبعة اوجه الاول النقض ويقال له المناقضة ايضا الثانى الممانعة الثالث فساد الوضع الرابع فساد الاعتبار الخامس الفرق

السادس المعارضة السابع القول بموجب العلة والصحيح من هذه الوجوه اثنان وهما الممانعة والمعارضة والباقى من الوجوه الفاسدة على ماصرح به فخر الاسلام اما العلل المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد و بطريق صحيح اما الفاسدة فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع واما القسم الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة وهذا لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته به والاثبات به يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحته بمنع مقدمة معينة من مقدماته وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها و بمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه نعم منع المقدمة الغير المعينة مسموع و له تعلق بمقصود الاعتراض لكنه غير مقبول فيما نحن فيه لما ذكره من عدم تصور المناقضة فيما ثبت بنص اواجماع وقال فى التلويح والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل ولم يصرح المصنف انها من الوجوه الصحيحة او من الفاسدة بل اطلقه وقال الاول النقض وعرفه بانه منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم وهذا هو المسمى بالنقض الاجمالى فى عرف المناظرة ثم ذكر فى الشرح اختلافهم ورجح بما ذكره التلويح من انها من الوجوه الصحيحة مجيبا عن دليل الفرقة الاخرى بان ثبوت التأثير فى العلة المؤثرة قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بطريق النقض عليه ولا يخفى عليك ان هذا انما يستقيم فيما اذا كان التأثير ثابتا بطريق الاستنباط اما اذا كان ثابتا بعبارة النص او اشارته اودلالته او اقتضائه او بالاجماع فلا يستقيم و بهذا يمكن ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا بان حمل مراد من عدها من الوجوه الفاسدة على المناقضة الواردة على العلة المؤثرة التى ثبت تأثيرها بالنص او الاجماع وحمل مراد من عدها من الوجوه الصحيحة على ما ثبت تأثيرها بالاستنباط على ما يدل عليه قوله لا يثبت الا بنص او اجماع بطريق الحصر ثم فرع صحة الاعتراض بالنقض على ثبوت التأثير بطريق الظن (قوله فالمنافاة انما هى بين التأثير فى نفس الامر) هذا ناظر الى قوله ان التأثير قد يظن ولا تأثير وقوله وتمام الاعتراض على القطع ناظر الى قوله و ربما يورد على المؤثر الخ يعنى انه لا منافاة بين التأثير الظنى و تمام الاعتراض القطعى بل المنافاة بين التأثير فى نفس الامر وتمام الاعتراض القطعى و كذا لا منافاة بين التأثير فى نفس الامر وعدم تمام

( لان عدمه ) اى عدم الحكم فى صورة الاستحسان (ليس) لان العلة موجودة و قد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل (لعدمها) اى عدم العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى الحكم لذلك ( واما دفعه ) اى دفع القياس بدفع علته ( فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم ) كان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه فى شئ من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص اواجماع ولا تتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير و ربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة اوقلب اوفساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة انما هى بين التأثير فى نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه يورد اياما شاء منه فلا وجه لتخصيص المؤثر بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض (و يرد) اى يجاب عن النقض باربعة طرق اشار الى الاول بقوله ( بالوصف وهو منع وجود العلة فى صورة النقض) نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فنمنع الخروج فيه

فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان
ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان
بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة
الساترة لها بخلاف السبيلين فان فيهما
لايتصور ظهور القليل الا بالخروج
والى الثانى بقوله (وبمعناه) اى بمعنى
الوصف (وهو منع وجودما) اى
المعنى الذى (له) اى لاجله (صارت)
اى العلة (علة فى صورة النقض) وهو
بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص
بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس
مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح
الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع
فى الاستنجاء المعنى الذى فى المسح
وهو انه تطهير حكمى غير معقول
ولهذا لايسن فيه التثليث لانه لتوكيد
التطهير المعقول فلا يفيد التثليث
فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء
والى الثالث بقوله (وبالحكم وهو منع
تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض)
نحو القيام الى الصلاة مع خروج
النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب
فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم فى صورة
عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام
الى الصلاة مع خروج النجاسة ولايجب
الوضوء فنقول لا نسلم عدم وجوب
الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء
واجب لكن التيمم خلف عنه
والى الرابع بقوله

الاعتراض بل المنافاة بين التأثير فى نفس الامر وتمام الاعتراض (قوله ولهذا
اوردت وجوه الاعتراض) اى لم افرق بين وجه ووجه من وجوه الاعتراض الوارد
على المؤثرة وقلت بوجوه (قوله نحو خروج النجاسة علة للانتقاض) يعنى لو قلنا
فى الخارج النجس من غير السبيلين انه خارج نجس من بدن الانسان فكان حدثا
كالخارج من السبيلين فنوقض بما لم يسل من موضعه الى ما يلحقه حكم التطهير
بانه وجدت العلة اعنى خروج النجاسة ولم يوجد الحكم اعنى الانتقاض بدفع
بمنع وجود العلة فى صورة النقض اى لا نسلم وجود خروج النجاسة فى القليل لان
الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد ذلك فى القليل بل الموجود
ههنا هو الظهور بزوال المانع اعنى الجلدة الساترة له وهو غير الخروج (قوله وهو)
اى ذلك المعنى الذى لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة
النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على
معنى آخر هو مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى
ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى
(قوله غير معقول) لان معنى المسح لغة هو الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون
التطهير (قوله ولهذا) اى لكون المسح تطهيرا حكميا غير معقول (قوله
لانه) اى التثليث (قوله فلا يفيد التثليث فى المسح) اذ ليس فيه تطهير معقول
حتى يفيد التأكيد بخلاف الاستنجاء فان التطهير فيه معقول فيفيد التأكيد
(قوله وبالحكم آه) اورد فخر الاسلام لهذا ثلاثة امثلة احدها خروج النجاسة
علة للانتقاض فنوقض بالاستحاضة اذ خروج النجاسة موجود فيها ولا انتقاض
وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر اذ غصبه كان
سببا وعلة لملك البدل ولم يوجد ملك المبدل وهو المدبر لانه لا يكون مملوكا للغاصب
بالضمان فاجاب عن هذين النقضين بانه انما تخلف الحكم فى الصورتين لمانع
وهو العذر ودفع الحرج فى الاستحاضة وحق المدبر وعدم قابليته للمملوكية
فى الثانى يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد
خروج الوقت ولم يعمل عمله فى الوقت لمانع العذر ودفع الحرج واذا زال المانع
بخروج الوقت يعمل عمله حتى يلزمها الطهارة لصلاة اخرى بعد خروج الوقت
وكذلك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعنى المدبر كما فى البيع حتى لو جمع
فى البيع بين مدبر وقن صح البيع فى القن بحصته من الثمن ولو لم يكن السبب منعقدا
فى حق المدبر لما انعقد العقد فى القن كما لو جمع بين قن وحر حيث لا ينعقد السبب

فى حق القن الا انه لم يثبت فى المدبر لمانع حق المدبر وهو النظر له وثالثها ان حل
الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى العصمة كما فى المخمصة فانه ان اكل مال الغير
فى المخمصة لاحياء المهجة وجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال
الباغى ان العامل اذا اتلف مال الباغى حال القتال لاحياء المهجة لا يجب عليه
الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافى العصمة فاجاب عنه بانا لا نسلم
ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف
بحل الاتلاف بل بالبغى ورد كل من هذه الاجوبة اما الجواب عن الاولين فلانه
ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة على ما صرح به فى الكشف وغيره ونحن
لا نقول به واما عن الثالث فلان الحكم المدعى هو وجوب الضمان والعلة حل
الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال
الباغى وظاهر انه لا وجه لمنع انتفاء الحكم فى الفرع اعنى مال الباغى اذ لا نزاع
فى عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا حل
الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير والكلام فى المؤثر فان قيل
لا نسلم ان الحكم وجوب الضمان بل هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة
بمعنى انه لا تسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه
كما فى المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغى حيث وجدت العلة وهى
حل الاتلاف مع عدم الحكم وهو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد
سقطت العصمة فى مال الباغى ولم يجب الضمان على المتلف ودفع بمنع انتفاء
الحكم فى صورة النقض اى لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بل
عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغى لا بحل الاتلاف وعدم المنافاة
بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر
بسبب من الاسباب اجيب بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون
تحققه فى مال الباغى مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم
سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه ولهذه المحذورات عدل الشارح رحمه الله
عن التمثيل بالامور المذكورة الى نحو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة
علة لوجوب الوضوء والنقض بالتيمم والدفع بمنع تخلف الحكم فى صورة التيمم
(قوله نحو خارج نجس الخ) اى لو علّلنا فى الخارج من غير السبيلين انه خارج
نجس فيكون حدثا كالخارج من احد السبيلين فنوقض بدم الاستحاضة بانه
خارج نجس لكنه ليس بحدث فتخلف الحكم فرد بالغرض وهو ان يقال

(وبالغرض وهو ان يقول الغرض)
من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل
(التسوية) بينهما فى المعنى الموجب
للحكم (وقد حصلت) التسوية فكما
ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا
الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر
فى الفرع فكذا فى الاصل والتسوية
حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا
نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة
فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين
وغيرهما فانه حدث فى السبيلين لكن اذا
استمر يصير عفوا فكذا هنا فلا نقض
وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم
لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة
وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع
احدهما

ان المقصود من هذا القياس التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين وقد حصلت التسوية بينهما فان الخارج من احد السبيلين حدث مالم يدم فاذا دام صار عفوا بقيام وقت الصلاة كدم الاستحاضة وسلس البول فكذا الخارج من غير السبيلين حدث مالم يدم فاذا دام صار عفوا كالجرح السائل ولو لم يجعل عفوا فى الفرع ايضا لزم مخالفة الفرع الاصل وذا باطل فثبت التسوية وهى المقصودة من القياس فلا يكون مثل دم الاستحاضة وسلس البول نقضا على القياس لانا لا نسلم انتفاء الحكم فيهما بل الحكم وهو الحدث وانتقاض الوضوء موجود فيهما ولا يضره العفو بالاستمرار (قوله لاعتبار عدم المانع فيها) اى فى العلة (قوله والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون) وهو مذهب مشايخ ماوراء النهر غير القاضى ابى زيد وهو اظهر قولى الشافعى واستدلوا عليه بوجوه الاول ان الوصف الذى جعله المعلل علة اذا وجد خاليا عن الحكم فى صورة فلا يخلو من ان يقول امتناع الحكم فيها اما لمانع او لا لمانع والثانى ظاهر الفساد لان تخلف الحكم عن العلة بدون المانع دليل الفساد وكذا الاول لان العلل الشرعية امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع فى كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة فى الادلة الشرعية وذا باطل الثانى ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل فى هذا الموضع على الحكم وذا لا يجوز لاستلزامه منع الدليل عن دلالته وهو باطل فان قال ذلك الدليل يدل على ان العلة دليل فى حال دون حال وليس فيه منع الدليل عن دلالته فنقول له لاى معنى صار علة فى تلك الحالة فان قال بالاثر او بالاخالة او بغيرهما فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والا لا يكون علة فان قال هذا الوصف علة بشرط عدم المانع الا انا تركنا ذكره واختزناه كما انكم تقولون العمل بالعموم واجب وتعنون به مالم يقم دليل المنع من اجرائه على عمومه فنقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء وتكميلا لاجزائها فزالت المنازعة وان لم يكن مقرونا كان ذلك نقضا للعلة لا تخصيصا لها الثالث ماذكره ابو الحسين البصرى ان معنى قولنا لا يجوز تخصيص العلة ان تخصيصها يمنع من كونها امارة وعلامة على الحكم فى شئ من الفروع واذا منع تخصيصها من كونها علامة على الحكم قدتم ما اردناه وبيانه على ماذكره صاحب الكشف انا اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب

(ثم ان رد) النقض (بها) اى بهذه الطرق الاربعة فقد (تم) التعليل (والا) اى وان لم يرد بها (فان لم يوجد فى صورة النقض مانع) من ثبوت الحكم (بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع (وان وجد مانع (فلا) تبطل العلة (اما لاعتبار عدم المانع فيها) اى للقول بان عدم المانع جزء من العلة اوشرط لها ليكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها اوشرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون (واما لتخصيص العلة) كما ذهب اليه الاكثرون

متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا مثلا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا
مع انه موزون ايضا لم يخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقتضي اباحته اقوى من
علة تحريم بيع الذهب اوان يعلم ذلك بنص وان لا يعلم علة اباحته فان علم ذلك
بعلة تدل على اباحته او بنص يدل على اباحته فحينئذ تكون علة حرمة بيع الذهب
بالذهب متفاضلا بمجموع كونه موزونا وعدم علة الاباحة فتبين بعد التخصيص
ان العلة لم تكن كونه موزونا فقط وقد فرضنا انه هو العلة وان لم يعلم علة
اباحته كانت العلة مقصورة على كونه رصاصا فحينئذ تكون علة تحريم بيع
الذهب بالذهب بمجموع كونه موزونا وعدم كونه رصاصا وقد فرضنا ان العلة
كونه موزونا فقط فثبت ان التخصيص يخرج العلة عن كونها علامة على الحكم
الرابع ان جواز تخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد
انما تثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة وفساده بالمناقضة فاذا جاز تخصيص
العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصتها بدليل
ويتخلص من النقض فيسلم اجتهاده من الخطاء فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا
وفي ذلك قول بالاصلح اذ الاصلح في قول المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان
عند المعتزلة كل مجتهد مصيبا صار اجتهاده كالنص فيقبل التخصيص كالنص
ولما جاز الخطاء على المجتهد عندنا جاز ان تكون علته منقوضة ولا تقبل الخصوص
واجيب عنه بانا لا نسلم تأديته الى تصويب كل مجتهد وانما يؤديه اذا قبل منه مجرد قوله
خص هذا المانع اما لو اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر
لكل مجتهد فيما ذهب اليه ان يعلل بعلة مؤثرة ثم يبين مانعا صالحا عند ورود
النقض على علته وايضا لو كان هذا مؤديا الى تصويب كل مجتهد لكان ما انضم
اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى تصويب
كل مجتهد ايضا اذ لكل مجتهد ان يقول اذا ورد عليه نقض قد عدمت علتي
في صورة النقض اما لزيادة وصف وهو مانع او نقصانه وهو فوات شرطه
ويتخلص بذلك من النقض فتبقى علته صحيحة فيكون كل مجتهد مصيبا على انا لا نسلم
اولا انه اذا تخلصت العلة من النقض يسلم اجتهاده من الخطاء في نفس الامر حتى
يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا في نفس الامر غاية ما في الباب انه يسلم اجتهاده
من الخطاء في ظنه ويجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يلزم منه صوابه
في نفس الامر (قوله كما ذهب اليه الاكثرون) من اصحابنا واصحاب الشافعي
واستدلوا عليه بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص

لايقدح فى كون العام حجة كذلك النقض لايقدح فى كون الوصف علة والجامع بينهما كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده ومحاله والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم فى البعض واجيب عنه بان التخصيص من الاحكام التى لايمكن تعديتها من الاصل اعنى الادلة اللفظية الى الفرع اعنى العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز لان ذكر العام وارادة الخاص مجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللوازم بالشئ يوجب اختصاص ملزومه بذلك الشئ والالزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال فلايتعدى الى غير اللفظ اى الى العلل الثانى ان العلة فى القياس الجلى شاملة لجميع صور الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع من ثبوت الحكم وهو دليل الاستحسان ولانعنى بتخصيص العلة الاهذا واجيب عنه بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فى القياس ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لايعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم فى صورة النقض مبنى على عدم العلة لاعلى تحقق المانع عن الحكم مع وجود العلة وثانيهما ان العلة فى القياس مايلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل مالايلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لايكون علة الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد فى العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم واذا بين المعلل انه لمانع يجب قبوله لانه بيان احد المجملين فيكون بيان تفسير وهذا نظير العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار فانه تخلف عن ابراهيم عليه السلام وعن الخشب المتلطخ بالطلق المحلول والجواب عنه ماذكرناه فى بيان قول ابى الحسين البصرى وهو انه قد تبين بعد بيان المعلل ان العلة هو مجموع الوصف مع عدم المانع وهو خلاف الفرض لان الفرض ان العلة هو الوصف فقط الرابع ان العلل الشرعية امارة على الحكم لاموجبة له وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان تجعل امارة عليها فى محل ولم تجعل فى محل كما جاز ان تجعل امارة فى وقت دون وقت وبتخلف الحكم عنها فى بعض المواضع لاتخرج عن كونها امارة لان الامارة لاتستلزم وجود الحكم فى كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها

كالغيم الرطب فى الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف فى بعض الاحايين والمواضع والجواب عنه ماتقدم فى الوجه الاول ان العلل الشرعية امارات على الحكم من الشارع فكان بمنزلة النص من الشارع ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم فى كل موضع وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة فى الادلة الشرعية وذا باطل الخامس القياس على العلة المنصوصة فان تخصيص العلة المنصوصة جائز بالاتفاق فان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للقطع والحد وقد يوجد سارق لايقطع وزان لايحد الى غير ذلك من العلل الشرعية ولما جاز تخصيص المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة ايضا لان مايجوز على الشئ اويستحيل عليه لايختلف باختلاف طرقه ولم يوجد فى العلتين الا اختلاف الطريق فانه فى احديهما النص و فى الاخرى الاستنباط وذلك لايوجب الاختلاف فيهما بعد ماثبت ان كل واحدة منهما علة والجواب عنه ان جواز التخصيص فى المنصوصة غير مسلم ودعوى الاتفاق فى محل النزاع غير مسموع كيف وقد صرحوا ان مختار عبد القاهر البغدادى وابى اسحق الاسفرائنى وهو المنقول عن الشافعى ان لاتخصيص فى المنصوصة وماذكروه انه قد يوجد سارق لايقطع وزان لايحد ليس تخصيصا بل العدم لعدم العلة لان العلة للقطع والحد هو السرقة والزنا مع الشرائط التى اعتبرها الشارع وعدم المانع على مابين فى كتب الفروع فعدم الحكم مضاف الى عدم العلة اما لانتفاء شرطها اولوجود المانع واعلم انهم قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على القول بعروض العموم للمعانى فمن جوزه جوز تخصيص العلة ايضا من غير ابطال العلية بالتخلف فى صورة النقض كما جوز تخصيص العام من غير ابطال ومن لم يجوز ذلك لم يجوز هذا ايضا قلت لايخفى عليك ان مآل هذا قياس العلة على الادلة اللفظية وقد تقدم جوابه فى الوجه الاول من وجوه المجوزين وقالوا ايضا ان فائدة هذا الاختلاف انه اذا وجدت العلة ولم يوجد الحكم فى صورة هل تخرج العلة عن كونها علة فى غير هذه الصورة حتى لايجوز التعليل بها اصلا فى صورة من الصور ام لاتخرج فعند المجوزين ان التخلف لمانع فى صورة لايمنع من العلة عند عدم المانع ولايوجب انتقاضها وعند المانعين لايجوز التعليل بها اصلا فيكون من شروط العلة عدم التخصيص مثلا ان الزنا لما لم يكن علة للحد فى صورة لم يكن علة ايضا فى جميع الصور وانما العلة له هو مجموع الزنا والشرائط وارتفاع الموانع وهذا المجموع اينما وجد وجد الحد بلا تخلف اصلا وقيل فائدة الاختلاف ان عدم الحكم فى صورة النقض مضاف الى

وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الاخر (فعلى هذا) اى على القول بتخصيص العلة (مانع الحكم) سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر فى تخصيص العلة اومنعه بواسطة منع العلة (خمسة) لان للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيها للدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد العلة) كانقطاع الوتر فى الرمى فى المحسوسات وكبيع الحر فى الشرعيات (و) الثانى مانع من (تمامها) كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع مالا يملكه وهذان ليسا بمعتبرين فى تخصيص العلة (و) الثالث مانع من (ابتداء الحكم) كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع مانع من (تمامه) كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية (و) الخامس مانع من (لزومه) كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وامابقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش .

عدم العلة عند المانعين والى وجود المانع عند المجوزين ولا يخفى عليك ان هذا نزاع قليل الجدوى (قوله وذلك) اى تخصيص العلة (قوله باعتبار تعدد المحال) وذلك لان العلة عبارة عن الوصف وذلك معنى واحد شخصى لا يتصف بالعموم الا باعتبار المحال لا باعتبار نفسه (قوله فعلى هذا) الاولى ان يقول فعند القائلين بالتخصيص يعنى ان مانع الحكم عند القائلين بتخصيص العلة خمسة وان لم تكن خمستها مبنية على تخصيص العلة وللقائل ان يقول ان المتفرع على تخصيص العلة ليس الموانع الخمسة بل تقسيم الموانع الى خمسة فحينئذ يستقيم كلامه (قوله وكبيع الحر) فان البيع علة للملك فاذا اضيف الى الحر كان ذلك مانعا عن انعقاد العلة لعدم المحل (قوله وكبيع مالا يملكه) اى بغير اذن مالكه فانه يمنع تمام الانعقاد فى حق المالك ولهذا يتوقف على اجازته و يبطل بموته قبل الاجازة ولا يمنع الانعقاد فى حق العاقد ولهذا يلزم العقد باجازة المالك وليس للفضولى حق ابطاله (قوله وكخيار الشرط) فانه يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج المبيع عن ملك البائع ولا يدخل فى ملك المشترى بخيار البائع وكذا لا يخرج الثمن عن ملك المشترى ولا يدخل فى ملك البائع بخيار المشترى (قوله كما اذا اندمل) يقال اندملت القرحة وصلحت كذا فى المغرب (قوله وكخيار الرؤية) فانه يمنع تمام الحكم حتى يتمكن المشترى من الفسخ بدون قضاء ولارضى لعدم التمام (قوله وكخيار العيب) فانه يمنع لزوم الحكم لا تمامه حتى كان للمشترى ولاية التصرف فى المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون قضاء اورضى لتمام الملك ولكن له ولاية الرد بالعيب بعد القضاء اوالرضى لكونه غير لازم والفرق بين الخيارات الثلاثة مذكور فى المطولات (قوله فهو غير ثابت) فلا وجه لمنع تمامه ولزومه لانهما لا يتصوران الا بعد الثبوت (فقد عدمت) اى عدمت العلة بانعدام الاطلاق بزيادة الخيار (قوله وهذا معدوم فى المعذور) لان فيه حرجا فانتفى جزء العلة اعنى عدم الحرج (قوله فقيل القياس اه) يعنى استدل القائلون بعدم قبول الممانعة فى نفس الحجة بان القياس هو الحاق الفرع بالاصل لجامع وقد حصل ذلك وثبت مدعاه فلا يكلف اثبات مالم يدعه وتقرير ماذكره من الجواب ظاهر واستدلوا ايضا بان عجز المانع عن بيان فساد علته دليل على صحة علته اذ طرق عدم العلية من كون الوصف طرديا ومن التعليل بالعدم وغيرهما مما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجد واحد من هذه الطرق لوجده المناظر ولو وجده لاظهره فلما لم يظهر علم انه لم يوجد فالفرار الى مجرد المنع دليل على صحة علة المعلل والى هذا

اشار بقوله فلهذا يحتاج فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى آخره واجيب عنه بانه يقتضى ان كل دليل عجز المعترض عن ابطاله و بيان فساده فهو صحيح حتى دليل حدوث العالم واثبات الصانع وليس كذلك فان حدوث العالم وثبوت الصانع وان كان حقا لكن لايصح دليلهما بمجرد عجز المعترض عن ابطاله بل لابد من بيان وجه دلالته وصحة ترتيبه حتى انه يبطل بمجرد المنع الذى لايقدر المستدل على دفعه فاذا ثبت ان الممانعة فى نفس الحجة مسموعة والاعتراض صحيح فطريق دفعه اثبات العلية بمسلك من مسالك العلية من الاجماع والكتاب والسنة والمناسبة على ماتقدم ثم يرد على كل مسلك بمايليق به من الاسئلة المخصوصة به اماعلى الاجماع فيمنع وجوده او بمنع دلالة السكوت على موافقة الكل فى صورة الاجماع السكوتى او بالمعارضة باجماع آخر او بمتواتر واماعلى ظاهر الكتاب كما استدل فى مسئلة بيع الغائب بقوله تعالى احل الله البيع فبوجوه الاول الاستفسار اى طلب بيان معنى اللفظ الثانى منع ظهوره فى الدلالة فانه خرج صور لاتخفى كبيع الملاقيح والمضامين وبيع الخمر والخنزير وبيع امهات الاولاد اولا نسلم ان اللام للعموم فانه قد يجئ للخصوص ايضا الثالث التأويل وهوانه وان كان ظاهرا فيماذكرت لكن يجب صرفه عنه الى محمل مرجوح بدليل يصيره راجحا نحو قوله نهى عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه عام لم يتطرق اليه تخصيص اوالتخصيص فيه اقل الرابع الاجمال فان ماذكرناه من وجه الترجيح وان لم يصيره راجحا فانه يعارض الظهور فيبقى مجملا الخامس المعارضة باية اخرى نحو قوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل و بيع الغائب لم يتحقق فيه الرضى فيكون باطلا او بحديث متواتر كما ذكرناه السادس القول بموجبه مثل ان يقول سلمنا حل البيع لكن الخلاف فى صحته باق بعد فانه مااثبته واماعلى ظاهر السنة فمثل مايرد على ظاهر الكتاب من الوجوه الستة المذكورة مع زيادة يختص بها وهو الطعن فى السند بان يقول هذا الخبر مرسل اوموقوف اوفى روايته قدح وقس عليه ما يرد على المناسبة والتفصيل فى شرح المختصر للمحقق (قوله لكن لانسلم وجودها فى الاصل) مثاله ان يقول فى الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير فيقول المعترض لانسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه سبعا فالجواب عن هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف فى الاصل بماهو طريق ثبوت مثله لان الوصف قد يكون حسيا فبالحس اوعقليا فبالعقل اوشرعيا فبالشرع وقد يجمع هذه الثلاثة نحوما اذاقال فى القتل بالمثقل قتل عمد عدوانى فلوقيل لانسلم انه قتل

فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال و يحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لايخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزهوق الروح (ثم عدمها) اى عدم العلة قد يكون (لزيادة وصف) كما ان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت (اولنقصانه) كالخارج النجس مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم فى المعذور (الثانى الممانعة وهى منع مقدمة بعينها) امامع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك (ففى المؤثرة اما) ان تقع الممانعة (فى نفس الحجة) بان يقول لانسلم ان ما ذكرت من الوصف علة اوصالح للعلية واختلف فى قبولها فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل لجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات مالم يدعه واجيب بانه لابد فى الجامع من ظن العلية والالادى الى التمسك بكل طرد

فيؤديه الى اللعب فيصير القياس ضايعا
والمناظرة عبثا فلهذا احتاج في جريان
الممانعة في نفس الحكم الى بيانه ويقال
لاحتمال ان يثبت عند المصلح دليلا كالطرد
والتعليل بالعدم ولا حتمال ان لا تكون
العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان
صالحا للعلية بل تكون العلة غيره (واما)
ان تقع الممانعة (في وجودها) اي العلة
(في الاصل) بان يقال سلمنا ان العلة
ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها في الاصل
(او) تقع في وجودها (في الفرع)
بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن
لا نسلم وجودها في الفرع (واما) ان
تقع الممانعة (في شروط التعليل)
بان يقال لا نسلم تحقق شرائط التعليل
فيما ذكرته (واما) ان تقع (في اوصاف
العلة) ككونها مؤثرة (وفي الطردية)
عطف على في المؤثرة

يجاب بانه ليس حسنا ولو قيل لا نسلم انه عمد يجاب بانه ... ولو قيل
لا نسلم انه عدوان يجاب بان الشرع حرمه فيكون عدوانا ... لكن
وجودها في الفرع) مثاله ان يقول المعلل في امان العبد امان صدر من اهله كالعبد
المأذون له في القتال فيقول المعترض لا نسلم ان العبد اهل للامان ...
للمعلل ما قصده بالاهلية ثم بيان وجوده حسا او عقلا او شرعا كما تقدم ...
فيقول اريد باهليته كونه مظنة لرعاية مصلحة الايمان وهو بالاسلام ...
(قوله لا نسلم تحقق شرائط التعليل) اي الشرائط المعتبرة في القياس ...
ذكرها ... وجود شرط متفق عليه في الاصل او في الفرع
والا فلا ... وجود شرط مختلف فيه اذ للمعلل ان يقول ... ليس بشرط
عندي (قوله ككونها مؤثرة) اي لا نسلم ان الوصف مؤثر ...
الوصف عبارة عن ابداء وصف لا اثر له ... الجدليون الى اربعة اقسام ...
ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقا ثم ان ظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم لم
يظهر ... لا يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرد في جميع محل
النزاع وان كان مناسبا فيعلم منه عدم تأثيره ... 
بعضها عن بعض فالقسم الاول يسمى عدم التأثير في الوصف ...
في صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقول المعترض
القصر لا تأثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبة ... 
فلا يعتبر اتفاقا ولذلك استوى المغرب وغيره مما لا يقصر في عدم تقديم الاذان
ومرجع هذا الى المطالبة ... القسم الثاني ... ان يكون الوصف
غير مؤثر في ... الاصل ... بوصف آخر ... عدم التأثير في الاصل
مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فيقول
المعترض كونه غير مرئي وان ناسب نفي الصحة فلا اثر له في ... العجز
عن التسليم ... استواء المرئي وغير المرئي فيها ومرجع هذا
الى ... هو العجز عن التسليم القسم الثالث ان يذكر
في الوصف المعلل به وصفا لا تأثير له في الحكم المعلل ويسمى عدم التأثير في الحكم
مثاله ان يقول الحنفي في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا مشركون ...
في دار الحرب فلا ضمان عليهم ... فيقول المعترض دار الحرب
لا تأثير لها عندكم ... استواء الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام في عدم
ايجاب الضمان عندكم ومرجع هذا الى مطالبة التأثير ...

كالاول القسم الرابع ان يكون الوصف المذكور لايطرد فى جميع صور النزاع وان
كان مناسبا و يسمى عدم التأثير فى الفرع مثاله ان يقال فى تزويج المرأة نفسها
زوجت نفسها بغير اذن وليها فلا يصح كما زوجت من غير كفوء فيقول المعترض
كونه غير كفوء لا اثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفوء ومن غير كفوء وحكمهما
سواء ومرجع هذا الى المعارضة بوصف آخر وهو تزويج فقط فهو كالثانى (قوله
اما فى الوصف) لايخفى عليك ان هذا العنوان يشير الى الصورة الاولى من صور
الممانعة فى المؤثرة اعنى الممانعة الواقعة فى نفس الحجة لكن تفسيره بقوله بان يقول
المصرح فى ان المراد به هو الممانعة الواقعة فى وجود العلة فى الاصل او فى الفرع
وان الممانعة فى نفس الحجة لا تجرى فى الطردية بل تختص بالمؤثرة وهذا هو المناسب
لما هو المذهب من ان الطردية ليست بحجة صحيحة ومثال هذا النوع قد تقدم
فى المؤثرة (قوله لانسلم ثبوت الحكم الذى تدعيه بالوصف المذكور فى الاصل)
مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب
فيقول المعترض لانسلم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ او يقول لم قلت انه لا يقبل
الدباغ لان حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعترض ثبوت الحكم
فى الاصل فقد اختلف فى ان منع حكم الاصل الاصل يكون بمجرده قطعا للمعلل
فمنهم من قال انه قطع له ولا يمكن له من اثبات مدعاه بالدليل اعنى حكم الاصل
لان اثباته بدليل بعد المنع انتقال من حكم الفرع الى حكم آخر شرعى فى الاصل
فالكلام فيه مثل الكلام فى الاول ومنهم من قال انه لا يكون بمجرده قطعا وهو
الصحيح على ما صرح به المحقق فى شرح المختصر وانما ينقطع المعلل اذا ظهر عجزه
عن اثباته بالدليل وانما يقبح الانتقال الى غير ما يتم مطلوبه وههنا ليس كذلك
بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبه التى قد منعت وذلك ليس بانتقال
مذموم كما لو منع علية العلة او وجودها فى الاصل او فى الفرع فانه يصح منه ان
يثبتهما بدليل ولا يعد قطعا وقال الغزالى يتبع فى ذلك عرف المكان واصطلاح
اهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعا فقطع والا فلا لانه امر وضعى لامدخل فيه
للشرع والعقل (قوله لانسلم ان العلة فى الاصل هذا) مثاله كقول الشافعى
النكاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود والاخ لا يعتق
على اخيه اذا ملكه لعدم البعضية بينهما كابن العم فيقول المعترض لانسلم ان الحكم
فى الاصل وهو عدم قبول شهادة النساء فى الحدود مضاف الى وصف انها ليست
بمال بل الى وصف آخر وهو ان الحدود تندرئ بالشبهات وفى شهادة النساء شبهة

(اما فى الوصف) بان يقول لا نسلم ان
الوصف الذى تدعيه علة موجودة
فى الاصل او الفرع (او) فى (الحكم)
بان يقول لا نسلم ثبوت الحكم الذى
تدعيه بالوصف المذكور فى الاصل
او ثبوت الحكم الذى يكون الوصف
علة له فى الفرع (او) فى (صلاحه)
اى الوصف (للحكم) بان يقال بعد
تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح
للعلية (او) فى (نسبته) اى الحكم
(الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة
فى الاصل هذا

(الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ماتقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضى الاسلام الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يرتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد العرض كما هو عندنا (ولا ورود له) اى لفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها كما عرفت ان تصح اضافة الحكم اليه ولايكون نابيا عنه (الرابع فساد الاعتبار وهو منع محلية المدعى للقياس) متعلق بالمحلية (للنص على خلافه) تعليل للمنع (ويرد) اى يجاب عنه (بالطعن فى السند) اى سند النص ان كان خبر واحد (و) يرد ايضا (بمنع الظهور) اى ظهور ذلك النص فى ذلك المعنى لكونه مأولا (وبالمعارضة باخر) اى بنص آخر مثله ليسلم القياس بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف فى الاصل له مدخل فى العلية لايوجد) ذلك الوصف (فى الفرع) فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ آخر

فلايمكن اثباتها بها بخلاف النكاح ولانسلم ايضا ان الحكم فى الاصل وهو عدم الاعتاق مضاف الى الوصف الذى ذكرته وهو عدم البعضية بل مضاف الى وصف آخر وهو عدم القرابة المحرمة للنكاح وهذا يصلح مثالا لمنع صلاح الوصف للعلية ايضا (قوله فساد الوضع) حاصله ابطال وضع القياس المخصوص فى اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذى يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص او اجماع فى نقيض ذلك الحكم والوصف الواحد لايثبت به النقيضان والالم يكن مؤثرا فى احدهما لثبوت كل منهما معه بدلا عن الآخر فلو فرض ثبوتهما يلزم انتفاؤهما لان ثبوت كل يستلزم انتفاء الآخر ومن امثلة هذا الاعتراض ان يقول فى التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء فيقول المعترض المسح لايناسب التكرار لانه ثبت اعتباره فى كراهة التكرار فى المسح على الخف والجواب عن هذا الاعتراض مبنى على وجود المانع فى اصل المعترض فيقال فى هذا المثال انما كره التكرار فى الخف لانه يفضى الى تلف الخف واقتضاء المسح التكرار باق واعلم ان فساد الوضع يشبه النقض من حيث بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذى يثبت النقيض وفى النقيض ليس كذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف ويشبه القلب ايضا من حيث انه اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه بزيادة وهو ان فى القلب يثبت نقيض الحكم باصل المستدل وفى هذا يثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب (قوله الرابع فساد الاعتبار) حاصله ان لايصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتبار القياس فى مقابلة النص باطل والجواب عنه بوجوه منها الطعن فى سند النص ان لم يكن كتابا ولا سنة متواترة بانه مرسل او موقوف او مقطوع او ان راويه ليس بعدل الى غير ذلك ومنها منع ظهوره فيما يدعيه لكونه مأولا او مجملا ومنها تسليم ظهوره فيما يدعيه لكن المراد غير ظاهره لتخصيص او مجاز او اضمار بدليل يرجحه على الظاهر ومنها القول بالموجب ومنها المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه ومنها ان يبين ان قياسه مما يجب ترجيحه على النص (قوله حاصله منع علية الوصف) ذكر فى بعض شروح البزدوى جملة مايتوجه من الفروق انواع ثلاثة بيان زيادة تأثير الوصف المشترك فى حكم الاصل او بيان وصف آخر هو علة الحكم فى الاصل او بيان زيادة مصالح الحكم فى الاصل من غير ان يثبت زيادة تأثير هذا الوصف كقولنا هذه صغيرة فيثبت عليها الولاية قياسا على مالها فالنوع الاول من

الفروق هوان يبين زيادة تأثير الوصف المشترك وهو الصغر في حكم الاصل وهو المال والثاني ان يبين وصفا آخر كالبكارة مثلا والثالث هو ان يقول المصالح التي في الولاية على المال فوق المصالح التي في الولاية على النفس فالنوع الاول هو الفرق الصحيح عند المجوزين والثاني ليس بمفارقة خالصة وانما هو ممانعة في الوصف والثالث فاسد على ماصرح به في التقرير وماذكره المصنف هو النوع الثاني (قوله وهو مقبول عند كثير من اهل النظر) واستدلوا عليه بان شرط العلة خلوها عن المعارضة فاذا عورضت امتنعت صحتها وبان الغرض من الفرق مناقضة الجمع بين الاصل والفرع وابطال فقهه والحاقه بالطرد وعلى التقديرين يكون اعتراضا صحيحا واجيب عنه بوجوه الاول انه ليس بمعارضة بل منع لعلية الوصف وادعاء ان العلة في الاصل ليس ماذكرت بل وصف آخر وهذا فاسد لانه غصب لمنصب المعلل لان السائل في موقف الانكار فسبيله الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيا فان قيل فعلى هذا يلزم ان تكون المعارضة غصبا ايضا لان المعارض سائل واقامة الدليل على نقيض المدعى غصب منه لمنصب المعلل اجاب عنه بان المعارضة انما تكون بعد تمام الدليل اى تسليمه ولو من حيث الظاهر فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء الثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معللا بعلتين فيتعدى الحكم الى الفرع باحدى العلتين وهي التي اثبت المعلل اشتراكها بين الاصل والفرع دون الاخرى وهي التي ادعى السائل عليتها في الاصل وعدم هذه العلة في الفرع لايمنع المعلل ان يعدي الحكم من الاصل الى الفرع بالوصف الذي اثبت اشتراكه فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسئلة اذ كل سؤال يمكن للمعلل الاعتراف به مع الاستقرار على ما ادعاه كان فاسدا ولايكون قدحا في كلام المعلل الا اذا اثبت هذا السائل الوصف الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع فحينئذ يكون الفرق مضرا للمعلل لكن هذا لايكون فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع واعلم ان هذا الوجه مبني على جواز تعدد العلل المستقلة لحكم واحد وقد اختلف فيه على مذاهب الاول يجوز والثاني لايجوز والثالث يجوز في المنصوصة دون المستنبطة والرابع يجوز في المستنبطة دون المنصوصة ثم اختلف المجوزون في الوقوع وعدمه فالجمهور على الوقوع ومختار الامام انه يجوز ولكنه لم يقع واستدلوا على الجواز مطلقا بانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فان اللمس والمس والمذي والودي والبول والغائط كلها علل مستقلة للحدث

وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد) اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موضع الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعيا ابتداء

وكذلك القصاص والردة علتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت الحد والقتل بكل منهما واستدل المانعون بوجوه منها انه لو جاز تعدد العلل المستقلة لكانت كل واحدة منها مستقلة بالفرض وغير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها وقد قلنا يثبت لابها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد فى محل واحد فى زمان واحد بان يلمس ويمس معا فيلزم التناقض اذ يثبت الحكم بكل بدون الآخر فيثبت بهما ولا يثبت بهما اجيب عنه بانا لا نسلم لزوم الامرين فان معنى استقلالها ليس ثبوت الحكم بها فى الواقع بل انها اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وذلك لاينافى ثبوت الحكم لابها اذا لم توجدا وبها وبغيرها اذا وجدت غير منفردة وبذلك يندفع عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فان انتفاء الاستقلال عند الاجتماع لاينافى الاستقلال عند الانفراد وثبوت الاستقلال عند الانفراد امر ثابت عند الاجتماع ونسميه بالاستقلال مجازا باعتبار انه يستقل عند الانفراد ومنها لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين وهو محال اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان اجتماع المثلين فى محل يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغنى فى ثبوت حكمهما له بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما ومنها ان الائمة تعلقوا فى علل الربا هى الطعم او الكيل او القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لان من ضرورة الترجيح صحة استقلال كل واحد بالعلية فكان يجب لو جاز التعدد ان يقولوا بالتعدد ولا يقولوا بالترجيح لتعيين واحد ونفى ماسواه اجيب بمنع تعلقهم بالترجيح بل تعرضوا التعيين ما يصلح علة مستقلة ونفى ذلك عما سواه بابطاله واستدل الثالث على جوازه فى المنصوصة بانه لا بعد فى تعددها فيها اذ لا مانع ان يعين الله تعالى لحكم امارتين وعلى منعه فى المستنبطة بانه اذا اجتمعت اوصاف كل واحد صالح للعلية حكمنا بكون كل واحد جزء العلة اذ الحكم بالعلية دون الجزئية تحكم لقيام الاحتمالين فى نظر العقل ولا نص يعين والا رجعت منصوصة اجيب بمنع لزوم التحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل واستدل الرابع على جوازه فى المستنبطة بان المستنبطة ليست بقطعية فيتساوى الامكان فيهما ويؤيد كلا مرجح فيغلبان على الظن فيجب اتباعهما وعلى منعه فى المنصوصة بانها قطعية بتعيين الشارع باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال واجيب بمنع كون المنصوصة قطعية ولو سلم فلا يمتنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث الثالث من وجوه الجواب ان الخلاف انما وقع فى حكم الفرع لا فى حكم الاصل ولم يضع السائل بذكره

ولايخفى انه نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث والافهو نافع في اظهار الصواب (و) يرد ثانيا (بان الفارق لايضر اذا اثبت) المعلل (علية)  الوصف (المشترك) يعني ان المعلل بعدما اثبت كون الوصف المشترك

علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لاتوجد في الفرع وهذا لاينافي علية الوصف المشترك الموجب التعدية (الا اذا اثبت) المعلل (مانعا في الفرع) فحينئذ يضر يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضرا (لكنه لايبقى فرقا مجردا) بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (وكل مالواورد به الرد ينبغي ان يورد بالممانعة) هذا تعليم ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلي ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا الحكم التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم في الفرع البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لايحتمل الفسخ (السادس

المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجري) المعارضة (في الحكم) بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب (و) تجري ايضا (في علته) اي علة الحكم بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله (ونسمي الاولى معارضة في الحكم فاما) ان تكون المعارضة في الحكم (بدليل المعلل ولو بزيادة) اي زيادة شيء على

---

الفرق الان ارادنا عدم العلة المعينة في الفرع وعدم العلة لايصلح دليلا عند مقابلة العدم فلان لايصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى بالطريق فلايدل على عدم الحكم في الفرع والمصنف لم يذكر هذا الوجه روما للاختصار (قوله ولايخفى انه) الضمير راجع الى الرد المذكور اي الرد بانه غصب نزاع جدلي اه والضمير المرفوع في قوله والافهو راجع الى الفرق (قوله الا اذا اثبت المعلل) الاولى ان يقول اثبت السائل بدل المعلل فانه اولى بل اصوب تأمل (قوله وكل مالواورد به) اي بالفرق (قوله فان البيع يحتمل الفسخ) لايخفى عليك ان هذا ليس فرقا ببيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لان احتمال البيع الفسخ لايؤثر في رد بيع الراهن الرهن (قوله معارضة في الحكم) اي في حكم الفرع على ماسيظهر (قوله ليكون قلبا اوعكسا) متعلق بقوله بطريق التقرير اوالتفسير (قوله فمن حيث ابطال دليل المعلل) فان قيل كيف يقيم السائل ما ابطله على نقيض مدعى الخصم والباطل لايصلح دليلا قلنا انما يقيمه عليه بناء على تسليمه ظاهرا لان السائل يسلم دليل المعلل بحسب الظاهر وابطاله ضمني (قوله ولو ضمنا لاصريحا) قيد للمنفي اي التعرض المذكور لا للنفي وقوله فكانه قال دليلك غير صحيح بيان للتعرض الضمني (قوله فقلب) اعلم ان القلب على نوعين احدهما قلب العلة حكما والحكم علة والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد كونه شاهداله وذلك لان القلب في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما جعل الشيء منكوسا اي جعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه كقلب الاناء ويقوم به ضرب من الاعتراض اعني النوع الاول من القلب وثانيهما وهو ماذكره الشارح بقوله مأخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب اي جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا ويقوم به ضرب آخر من الاعتراض اعني النوع الثاني من القلب وكلا المعنيين يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء عما كان عليها مع بقاء ذاته وانما اقتصر الشارح على النوع الثاني ههنا وذكر النوع الاول في المعارضة في العلة لكونه انسب لها على ماسيأتي بيانه ثم النوع الثاني لايتحقق الابوصف زائد على وصف المعلل بطريق التقرير والتفسير بيانه فيما ذكره الشارح من المثال ان المعلل علل سنية التثليث بوصف الركن والمعترض علل نقيض هذا الحكم بوصف الركن ايضا لكنه زاد فيه معنى اعني بعدما كماله بزيادة على الفرض في محله ففسر بهذه الزيادة ما اطلقه المعلل من الوصف وبين محل النزاع اذ النزاع في ركن بعدما كماله بزيادة على الفرض لافي مطلق الركن فبعدما كماله بالاستيعاب

ذليه بطريق التقرير اوالتفسير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا اوعكسا كما سيأتى ( وهى معارضة فيها معنى المناقضة ) اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بان يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفى الدليل ولو ضمنا لاصريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين ( فان دل ) دليل المعارض ( على نقيض الحكم بعينه فقلب ) مأخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب سمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعى مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه ( و ) ان دل دليل المعارض ( على ما ) اى حكم آخر ( يستلزمه ) اى النقيض ( فعكس ) مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعى صلاة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا فسدت فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثيل الوضوء يجب ان يستوى فيه

﴿اقسام﴾

لايسن تثليثه كما لايسن تثليث غسل الوجه بعد اكماله بالتثليث لان اكماله بالتثليث كما ان اكمال مسح الرأس بالاستيعاب وكقول الشافعية فى صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء قلنا بطريق القلب صوم فرض فيستغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء الا ان تعيين الصوم فى رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الشرع وفى القضاء بتعيين العبد فزدنا فى القلب قولنا بعد تعينه وهو تفسير وتقرير لما اطلقه المعلل وبيان النزاع اذ النزاع فى فرض متعين شرعا لا فى مطلق الفرض فان قيل ان كلا من هذا النوع من القلب ومن العكس معارضة فى الحكم بعين دليل المعلل على ما صرح به سابقا فاذا زيد عليه شئ آخر لم يبق دليل المعلل بعينه قلنا لما كان الوصف الزائد تفسيرا للوصف الاول وتقريرا له لم يكن مغايرا له ( قوله لان المعترض جعل العلة شاهدا له اه ) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول جعل العلة شاهدا عليه بعد ما كانت شاهدا له بارجاع الضميرين المجرورين الى المعلل ( قوله فعكس ) واعلم ان العكس فى اللغة مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول ومنه عكس المرآة فان نورها وصفاءها يردنور بصر الناظر فيها ورآءه على سننه الاول حتى يرى وجهه بنور عينيه فكان له وجها فى المرآة هذا على قول عامة المتكلمين وقال اكثر اهل السنة ليس الرؤية بطريق الانعكاس بل يرى صورته باراءة الله تعالى فانه تعالى يحدث فيها صورة الاشياء عند مقابلة مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف من المرآة والماء كما يحدث الروح فى البدن وفى الاصطلاح هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل آخر ثم هو على نوعين الاول رد الشئ على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل كقولنا فى ان النفل يلزم بالشروع ان ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم اذ فى الاول كان اللزوم وفى هذا كان عدم اللزوم لاجل عكس الوصف المذكور وهذا النوع من العكس يصدق عليه العكس لغة واصطلاحا وانه ليس بقادح لتعليل المعلل بل هو يصلح لرجحان العلة التى تطرد وتنعكس على التى تطرد ولا تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا فبالعكس يقوى ظن كون الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثانى وهو الذى ذكره الشارح ان يرد على خلاف سننه وهذا النوع لا يصدق عليه العكس لا لغة ولا اصطلاحا وهو ظاهر فلا يكون عكسا حقيقة بل هو من

النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو
الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض  حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي
لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع
وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم
وجوبها بالشروع (والاول) اي
القلب (اقوى) من العكس لوجوه
الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم
آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه
وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض
بالقلب الثاني ان العاكس جاء بحكم
مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول
الوجود وشمول العدم والقالب جاء
بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل
الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل
حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا
في العكس الا من جهة الصورة واللفظ
لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء
انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع
اعني صلاة النفل انما هو بطريق
شمول الوجود فلا مماثلة (واما بدليل
آخر) عطف على قوله فاما بدليل
المعلل (وهي معارضة خالصة) ليس
فيها معنى المناقضة لعدم التعرض
لدليله اصلا (فاما ان تثبت) تلك
المعارضة (نقيض الحكم) الذي ادعاه
المعلل (بعينه) كقوله المسح ركن
في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول
مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف (او)
تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل
(بتغيير) كقولنا في اثبات ولاية
تزويج صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما
من الاولياء صغيرة فيثبت عليها
ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال
فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها
بل نفي ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان

اقسام القلب وبه صرح صاحب المغني حيث قال وهو اضعف وجوه القلب
فان قيل انما اورده في العكس دون القلب قلنا انه شبيه بالعكس من حيث هو رد
للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه (قوله لا يجب المضي فيها) اي
لا يجب اتمامها انما احترز به عن الحج لانه اذا فسد يجب اتمامه (قوله فنقول لما كان
المذكور) حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب
بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالنذر ايضا كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده
ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة ايضا اما
بطريق شمول العدم او بطريق شمول الوجود والاول باطل اجماعا فتعين الثاني
وهو يستلزم نقيض مدعى المعلل (قوله لعدم التعرض لدليله اصلا) اي
لا صريحا ولا ضمنا وانما ينتفي دليل المعلل استلزاما كما تقدم (قوله فنقول مسح
فلا يسن تثليثه) فالمعلل علل سنية التثليث في الفرع بالركنية قياسا على غسل
الوجه والمعترض علل نقيضه اعني عدم سنية التثليث بكونه مسحا قياسا على
الخف فكان دليل المعترض غير دليل المعلل واعلم ان المعارضة في حكم الفرع
على نوعين احدهما بدليل المعلل ولو بزيادة وقد تقدم ذكره قلبا وعكسا وثانيهما
بدليل آخر وهو على خمسة اوجه على ما ذكره في المغني وغيره ثلاثة منها ما ذكره
المصنف ورابعها ما ذكره في المعارضة في المقدمة اعني ما جعل فيه العلة معلولا
والمعلول علة وخامسها هو المعنى الاول من العكس على ما ذكرناه آنفا والمصنف
رحمه الله ترك الخامس رأسا لعدم كونه قادحا لتعليل المعلل وذكر الرابع
في المعارضة في المقدمة لكونه انسب بها على ما سيظهر لك (قوله لغيرهما)
متعلق بالاثبات المذكور (قوله صغيرة فلا يولى) لا يخفى عليك ما في هذا
التفريع لانه يشعر كون المعارضة بدليل المعلل وهو خلاف الفرض لان
الفرض كونها بدليل آخر (قوله كالمال) فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة
لقصور شفقته (قوله والا) اي وان لم تكن العلة قصور الشفقة بل الصغر على
على ما اشعر قوله صغيرة فلا يولى لم تكن معارضة خالصة بل قلبا (قوله اثبت
مطلق الولاية) اي للاخ وغيره (قوله لم ينفها) اي لم ينف مطلق الولاية
(قوله يستلزم نفي ولاية العم) اي بطريق الاولوية (قوله نعي اليها زوجها) اي
اخبرت بموت زوجها من نعى الناعي الميت نعيا اخبر بموته كذا في المغرب (قوله
فنكحت) اي بعد العدة (قوله فهو احق بالولد عندنا) فيه خلاف مذكور
في الفتاوى ففي الخلاصة الاولاد للزوج الاول عند ابي حنيفة حتى يجوز للثاني

الاخ اقرب القرابات بعد الولادة ففى يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحيح (واما) ان لاتثبت نقيض الحكم بل تثبت (ما) اى حكما (يستلزمه) اى النقيض مثلا امرأة نعى اليهـا زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهواحق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعـارضة الثـانى حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغيرشهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهوثبوت النسب من الثانى لكنه استلزم نفيه عن الاول فاذا اقامت فالسبيل الترجيح كما سيأتى بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب شبهته وحقيقة الشئ اولى بالاعتبار من شبهته (و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين البـاقيين لدلالته صريحا على ماهو المقصود من المعـارضة وهو اثبـات نقيض حكم المعلل (والثانيـة) وهى المعارضة فى علة الحكم تسمى (معارضة فى المقدمة فان كانت بجعل العلة) اى علة المعلل (معلولا والمعلول عـلة فمعارضة فيهامعنى المناقضة) وقدسبق وجهه (وقلب ايضا) لمامر آنفـا (وانما تتجه) هذه المعارضة (اذا كانت العلة حكما لاوصفا) لانه اذا كانت العلة وصفا لايمكن جعلهـا معلولا والحكم علة نحوالكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمـين فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب ايضا غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجنـاية عليها افحش فجزآؤها يكون اغلظ فاذا وجب فى البكر المـائة وجب فى الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المـائة الا الرجم فنقول المسلمون انمـا يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم

دفع الزكاة الى هؤلاء الاولاد ويجوز شهادتهم للثانى وروى الجرجانى عن ابى حنيفة الاولاد للثانى والفتوى على القول الاول وهو اختيـار ظهير الدين المرغينانى واختـار الصدر الشهيد قول الجرجانى ولكون الفتوى على القول الاول اختاره الشارح ثم رجحه بقوة صحة الفراش واما ترجيح القول الثانى بعلة حضور الزوج الثانى لكون الولد من مائه حقيقة فليس بمرضي لعدم تحققه كون الولد من مائه (قوله لانه صاحب فراش صحيح) لقيام النكاح على وجه الصحة هذا قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بطريق المعارضة الزوج الثانى حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغيرشهود فولدت فهذه المعارضة فاسدة ظاهرا لفقد شرط المعارضة اعنى ان يكون الحكم الذى توارد عليه النفى والاثبات واحدا وههنا الحكم مختلف لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول ولم يتعرض لثبوته ونفيه من الثانى والسائل علل لاثباته من الثانى وهوغير الاول فلم يتوارد النفى والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة من هذا الوجه لكنها لما استلزمت نفى النسب عن الزوج الاول صحت من هذه الجهة فقوله لكنه استلزم نفيه عن الاول بيان لجهة صحة هذه المعارضة (قوله فاذا قامت) اى لما صحت هذه المعارضة وقامت على الوجه المذكور فالسبيل الترجيح (قوله وقدسبق وجهه) اعنى انه ابطال دليل المعلل قد تقدم فى القلب ان هذا احد نوعى القلب من حيث ان المعترض قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من قلبت الشئ منكوسـا اى جعلت اعلاه اسفله واسفله اعلاه على ماصرح به فى شروح البزدوى فعلى هذا ظهر ضعف قول المصنف وقلب ايضا لمامر لان مامر من معنى القلب ليس هذا المعنى بل معناه الآخر اعنى انه مأخوذ من قلبت الشئ ظهرالبطن كقلب الجراب وبين المعنيين فرق اللهم الا ان يقال ان مآل المعنيين الى معنى واحد فلافرق بينهما بالنظر الى هذا المعنى وهو تغيير هيئة الشئ عما كان عليه مع بقاء ذاته على ماتقدم وقال فى الكشف ان القاضى الامام وشمس الائمة وعامة الاصوليين لم يذكروا معنى المعارضة فى هذا النوع من القلب بناء على ان حقيقة المعارضة ابداء دليل يوجب خلاف ما اوجبه دليل المعلل ولم يوجد فى هذا النوع من القلب اذ الحكم الثابت بتعليل القالب لايتعرض لحكم المعلل لابنفى ولاباثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل المعلل فكان هذا ابطالا لامعارضة لكن من جعل هذا النوع معارضة كفخر الاسلام اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القالب عارض دليل المعلل بتعليل يلزم منه

فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر (والاحتراز عنه) اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا
القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما)



اي بثبوت احدهما (على) ثبوت (الآخر) اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال عليه اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة مسها النار لانها محرقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى (والا) اي وان لم تكن بجعل العلة معلولا والمعلول علة (فخالصة) ليس فيها معنى المناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على نفي عليته) اي علية ما اثبت المعلل عليته (قبلت) المعارضة (وان) قامت (على علية) شيء (آخر فان قصر) ذلك الشيء الآخر (او تعدى الى مجمع عليه لا) تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يجوز الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى (وان) تعدى (الى مختلف فيه تقبل عند النظار) كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى فواكه ومادون

---

بطلان تعليل المعلل ثم يلزم منه بطلان حكمه (قوله لا يمكن جعلها معلولا) لانها سابقة على الحكم بالذات ولو جعلت معلولة له لزم تقدم الشيء على نفسه (قوله وجعلنا رجم الثيب علة) اي قلبا وجعلنا ما جعلوه علة حكما وما جعلوه حكما علة وكقولهم جريان الربا في الكثير اعني مقدار الكيل موجب لجريانه في القليل اعني ما دون الكيل فيحرم بيع الحفنة بالحفنتين كالذهب والفضة فان حرمة الربا ثابتة في قليل الذهب والفضة وكثيرهما فقلبنا وقلنا لا نسلم ذلك بل جريان الربا في القليل علة لجريانه في الكثير فجعلنا علتهم وحكمهم علة (قوله يورد بطريق الاستدلال) وانما لا يرد القلب المذكور على طريق الاستدلال ويرد على التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على الشيء وذلك الشيء الثاني يكون دليلا على الشيء الاول اذا كان بينهما تلازم وتساو كالدخان بالنسبة الى النار وكما ان العلة تدل على المعلول فكذا المعلول يدل على العلة على طريقة البرهان الاني واللمي فلا يبطل الاستدلال بالقلب اذ غاية القلب ان يصير المعلول دليلا وهو غير مضر بخلاف العلة والمعلول لان العلة لا بد ان تتقدم على المعلول بالذات وبالقلب يصير واجب التأخير لانها حينئذ تكون معلولا وذلك باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو محال وانما يتم الاستدلال على وجه يتخلص به عن ورود القلب اذا ثبتت المساواة بين الحكمين بان كانا نظيرين ليدل كل واحد منهما على الآخر مثاله على ما ذكره الشارح نحو قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فلو قلب الشافعية علينا وقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا هذا القلب لا يضرنا لان غرضنا الاستدلال باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما لاشتراك العلة دون التعليل وذلك لان النذر والشروع كل واحد منهما سبب لتحصيل القربة فيتساويان بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى وانما قيد بقوله اذا صح احتراز عن الشروع في الصوم في يوم النحر وايام التشريق وكذا قولنا الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة فلو قلب الشافعية علينا وقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها لا يضرنا هذا القلب لان غرضنا الاستدلال دون التعليل فلا نقول ان الولاية في المال علة الولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة او هما معلولتان لعلة واحدة وهو العجز فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الآخر ضرورة ان

الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احدا الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه  فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربا في التفاح مثلا فان قيل الكلام فيما اذا اثبت علية وصف المعلل وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة (لا) عند (الفقهاء) لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تأثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين (السابع القول بموجب العلة وهو التزام) السائل (ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف) في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه (وهو يقع (على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم) المعلل بتعليله (ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل الخ (اما بصريح عبارته) اى عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب ﴿العلة﴾ بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص (او بحملها) اى بحمل المعترض عبارة المعلل (على غير مراده) اى المعلل

حكم المتساويين واحد فجاز ان يستدل باحدهما على الآخر (قوله في المعنى الذي بني الاستدلال عليه) انما قيد به دفعا لما يتوهم في المثال الذي ذكرناه اعني الولاية على الثيب الصغيرة مالا ونكاحا من ان النفس ابذل والمال مبذول فلا مساواة بينهما وان الحاجة الى التصرف في المال قد تكون متحققة في الطفل المميز كيلا تأكله الصدقة والحاجة في النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ لان الشهوة بعد البلوغ والاصل في النكاح قضاء الشهوة او الولد وذلك بعد البلوغ فلا مساواة بينهما ايضا وعلى التقدير لا يصح الاستدلال على وجه يتخلص عن القلب لعدم المساواة ووجه دفع الاول ان المساواة بينهما من كل وجه غير مشروطة بل اذا وجدت في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كانت كافية والنفس والمال في الحاجة الى التصرف النافع الذي بني الاستدلال عليه سواء ووجه دفع الثاني ان الحاجة في النفس قد يتحقق في الحال على تقدير فوات الكفؤ الخاطب وفي المال قد لا تتحقق في الحال بان كان كثيرا فكانا متساويين في المعنى الذي بني الاستدلال عليه وفي المثال الذي ذكره الشارح ان النذر سبب القربة والشروع نفس القربة فلا مساواة بينهما ووجه الدفع انهما متساويان في المعنى الذي بني عليه الاستدلال وهو لزوم احدهما عند وجود الآخر (قوله فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية) قلنا هذه المعارضة غير مقبولة لان الثمنية علة قاصرة فلا تقبل ولانه يجوز ان يعلل الشيء بعلل شتى (قوله فلا يجوز الجزم بالاستقلال) فاذا لم يجز الجزم بالاستقلال لم يجز الحكم بعلية احدهما فتفيد المعارضة فتقبل (قوله واما اذا عدي الى مجمع عليه آه) يعني اذا عارض باثبات علية شيء آخر يتعدى ذلك الشيء الى امر مجمع عليه لا تقبل هذه المعارضة لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انها انعدمت تلك العلة في محل النزاع وذلك لا يضرنا لما تقدم ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم دليل آخر فضلا عن ان يصلح دليلا عند مقابلته لدليل آخر وفيما نحن فيه قد وجد دليل آخر على الحكم عند المعلل وان الحكم يجوز ان يثبت به بعلل شتى مثاله ما اذا علل المعلل في حرمة بيع الجص بالجص متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة والشعير فيعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرته بل هو الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما اذ المعلل لا يناقش السائل فيهما قلنا هذه المعارضة غير مقبولة ولا تفيد للسائل شيأ لان غايتها عدم تلك

كقوله مسح الرأس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو ربع اواقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات والسائل يحمله على جعله ثلاثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل تتعين الممانعة (والثانى ان يلزم) المعلل بتعليله (ابطال ما يتوهم) المعلل (انه مأخذ الخصم) وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل ابطال الخ كما اذا قال الشافعى فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان (والثالث ان يسكت) المعلل (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها (والسائل يسلم) المقدمة (المذكورة ويبقى النزاع) فى المطلوب للنزاع فى المقدمة المطلوبة ثم ان المطلوبة اما ان تحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعنى انها غاية كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا آخر كما زعم صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية الاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا تحتمل كقوله يشترط فى الوضوء النية لان ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة فنقول ومن اين يلزم اشتراطها فى الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحن لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة (واذا دفع) اى القياس بان اورد عليه الوجوه

---

العلة فى الفرع وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلته بالعدم فضلا عن مقابلته بدليل آخر اجيب عنه بان بيان المعترض عليه وصف آخر يتعدى الى امر مجمع عليه كاف فى غرض المعترض لجواز ان يكون وصف المعلل جزء علة فيبطل تعليله به وهو غرض المعترض (قوله مختلف فيه) ذهب الشافعى الى ان فيهما ربا وذهب اصحابنا الى عدم الربا فيهما (قوله يوجب نفى علية الآخر) وبهذا تصح المعارضة (قوله لجواز استقلال العلتين) فان قيل قد وقع الاتفاق على فساد احدهما لما تقدم ان الخصمين اتفقا على ان العلة احد الوصفين قلنا على فساد احدهما بعينه اولا بعينه والاول ممنوع والثانى مسلم لكنه غير مضر لانه انما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر لان كلا من الصحة والفساد لمعنى يوجبه بلا مدخل لاحدهما فى الآخر (قوله وهو التزام السائل) اى قبوله ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف فى الحكم المقصود (قوله اما بصريح عبارته) الباء متعلق بالالتزام (قوله فان المعلل) وهو الشافعى (قوله والسائل) وهو الحنفى يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد فى الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما فى القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع منه وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله فى محل الفرض بالاطالة والاستيعاب (قوله بلا اعتقاد اباحة) احتراز عن اخذ الحربى مال المسلم فانه لا يوجب الضمان لان الحربى يعتقد اباحته (قوله وتأويل) احتراز عن اخذ الباغى مال العادل فانه اخذه بتأويل فى اسقاط الضمان عند وجود المنعة واعلم ان المعلل فى هذه المسئلة هو الشافعى فانه يعلل وجوب الضمان مع القطع والخصم هو الحنفى وما يتوهم انه مأخذ الخصم هو كون السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكر يقتضى وجوب الضمان لكن المأخذ عندنا لسقوط الضمان انه اعترض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فانه بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان هكذا ذكره فى حواشى التلويح توضيحه ان الشافعى يقول ان مأخذ انتفاء الضمان عندكم انتفاء كون المأخوذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل ولما بطل هذا المأخذ بثبوت نقيضه بطل الحكم وهو انتفاء الضمان فثبت ويقول الخصم ما توهمت انه مأخذ حكمنا سلمنا بطلانه لكن حكمنا

المذكورة من الدفع (تعين الانتقال) اى انتقال القائس فى قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو فى القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون فى العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو فى القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة والحكم يجب ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا فى القياس فصارت الاقسام المعتبرة فى المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله (اما من علة الى) علة (اخرى لاثبات) العلة (الاولى) وهى علة القياس وهذا القسم انما يتحقق فى الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبى المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثانى بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (الحكم الاول) وهذا انما يتحقق فى فساد الوضع والمناقضة لو لم يمكن دفعهما ببيان الملاءمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (حكم آخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبى عنه بل (يحتاج اليه) الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة

صحيح بناء على ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان فلا يجتمع الحد مع الضمان (قوله ان ينتج نقيض حكم المعلل) فحينئذ يكون قلبا (قوله كما زعم صاحب التلويح) اى زعم انه دليل آخر لا قياس (قوله نحن نسلم ذلك) اى كونه غاية لكنه غاية للاسقاط لا للغسل فاذا كان غاية للاسقاط يلزمه ان لا يدخل فى الاسقاط بناء على ان الغاية لا تدخل تحت المغيا الا ان لا تدخل فى الغسل فيبقى داخلا فى الغسل ولو صرحت المقدمة المطلوبة بانها غاية للغسل لم يرد الا منعها لكنها لم تصرح احتملت ان تكون هذه المقدمة وان تكون اخرى اعنى انها غاية للاسقاط وهذه المقدمة تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل وهو غسل المرفق (قوله لان ما ثبت قربة) المقدمة المطلوبة ههنا ان الوضوء ثبت قربة لا يحتمل غيرها فلا تحتمل المقدمة المطلوبة ان تنتج مع المذكورة نقيض الحكم كما فى الصورة الاولى فان قيل لاى شئ تعينت المقدمة المطلوبة فى هذه الصورة بحيث لا تحتمل مع المذكورة ان تنتج نقيض حكم المعلل اعنى ان الوضوء ثبت ولم تتعين كذلك فى الصورة الاولى بل كانت محتملة لانتاج نقيض المعلل قلنا ان الحد الاوسط فى الصورة الثانية اعنى قوله ما ثبت قربة يعين المقدمة المطلوبة كذلك للزوم تكرره بخلافه فى الصورة الاولى فان الحد الاوسط فيها هو الغاية وهى تحتمل ان تكون للغسل وان تكون للاسقاط فعلى تقدير الاول تنتج مع المقدمة المذكورة عين حكم المعلل وعلى تقدير الثانى تنتج نقيضه وهذا معنى احتمالها ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل (قوله ان كان غير علة او حكم فهو حشو) هذا يكون فى الصورتين كما سيصرح به وكلمة او ههنا ليست لمانعة الجمع تأمل (قوله لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا) اما كونه انتقالا فى العلة لانه هو المفروض واما كونه انتقالا فى الحكم فظاهر (قوله والانتقال فى العلة والحكم يجب آه) هذا بيان للقسم الثالث المشار اليه بقوله اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا لا بيان للقسم الرابع تأمل (قوله الاقسام المعتبرة) اى للانتقال (قوله كما اذا قال) اى قال المعلل (فلما انكره الخصم) اى انكر كون الصبى مسلطا على الاستهلاك بان يقول لا نسلم انه مسلط على الاستهلاك حاصله منع وجود العلة فى الفرع (قوله لو لم يمكن آه) يعنى يلزم المعلل فى صورة فساد الوضع والمناقضة ان يجيب السائل ببيان ملاءمة دليله للحكم وبيان تأثيره فيه وان لم يمكن له ذلك يجيب بالانتقال الى علة اخرى لاثبات حكمه الاول (قوله فلا يمنع عن الصرف) اى صرف المكاتب الى كفارته باعتاقه

فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال الخصم المانع عندى ليس عقد الكتابة بل نقصان فى الرق كعتق ام الولد والمدبر قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا فى الرق والى الرابع بقوله (واما) من حكم (الى) حكم (آخر) بالعلة الاولى (كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا عدم نقصان الرق فى المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان انما يتحققان فى القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع فى حكم آخر لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى (والكل صحيح بالاتفاق الا الثانى) فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالى باى دليل كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا فى عرف النظار (فقيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل عليه السلام منه) قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا) قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال وقصة الخليل عليه السلام من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل انتقاله

(قوله كالبيع بشرط الخيار للبايع) فانه لو اعتق عبده الذى باعه بشرط الخيار له او آجره الى آخر ثم اعتقه لكفارته فى مدة الخيار والاجارة يصح ويقع عن كفارته بخلاف خيار المشترى فانه يمنع عتقه عنه لان خيار المشترى لا يمنع خروج العبد عن ملك البايع (قوله فان قال الخصم) اى بطريق القول بموجب العلة (قوله واثبتناه بعلة اخرى) اعنى انه عقد معاوضة والعلة الاولى هى انه عقد يحتمل الفسخ او مجموع انه عقد معاوضة يحتمل الفسخ وعلى التقديرين توجد المغايرة بينهما (قوله لانه لما سلم اه) اى لان السائل (قوله لم يتم) جواب لما (قوله حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية) يعنى ابراهيم عليه السلام انتقل فى محاجة نمرود بن كنعان اللعين من قوله ربى الذى يحيى ويميت حين معارضة اللعين بقوله انا احيى واميت الى قوله فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب لاثبات الحكم الاول وقد قصه الله تعالى على سبيل المدح لابراهيم عليه السلام فعلم انه صحيح (قوله فان معارضة اللعين كانت باطلة) يعنى ابراهيم عليه السلام اراد بقوله يحيى ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل بتسمية اطلاق المسجون احياء وقتل الآخر اماتة فان قيل اطلق اللعين على الاطلاق الاحياء وعلى القتل الاماتة تشبيها مجازيا والمجاز ابلغ من الحقيقة فكيف يكون باطلا اجيب عنه من وجهين الاول ان المجاز يستلزم الشبه بالوصف اللازم المشهور ولم يوجد ذلك ههنا فان الاحياء عبارة عن خلق الحياة التى هى قوة تتبع الاعتدال النوعى وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والاماتة عدمه ولا خفاء فى عدم وصف لازم لهذا المعنى المشهور فى اطلاق المسجون فكان باطلا والثانى ان المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون فى مقابلتها باطلا (قوله اى استصحاب الحال) اختلفت عباراتهم فى معناه الشرعى قيل هو جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير وقيل هو الحكم بثبوت امر فى الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الاول وقيل هو التمسك بالحكم الثابت فى حال البقاء لعدم الدليل المغير وقيل هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المبقى وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التبس عليك فالمآل الكل الى امر واحد فى التحقيق وسمى هذا النوع من الاستدلال الفاسد استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت بدليله فى الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم على ما اشار اليه بقوله ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس ولابد ههنا من تحرير محل النزاع

خاليا عن توكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة
الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى ﴿٣٦٦﴾ بالشمس من جانب المغرب

(تذنيب) عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة فى الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه (قد تمسك) فى اثبات الاحكام الشرعية (بحجج فاسدة منها الاستصحاب) اى استصحاب الحال وهو جعل الامر الثابت فى الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير ففيه جعله مصاحبا للحال او العكس (وهو حجة عند الشافعى فى) اثبات (كل حكم) نفيا كان او اثباتا (ثبت بدليل) بوجه (ثم شك) اى وقع الشك (فى بقائه) اى لم يقع ظن بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده اوعدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضرورى ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون (وبعضهم) استبعد وادعوى الضرورة فى محل الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله (ببقاء الشرائع) يعنى لولم يكن الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثانى بقوله (وبالاجماع على اعتباره) اى الاستصحاب (فى) كثير من (الفروع) مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك

---

قالوا انه لاخلاف فى ان استصحاب حكم عقلى عرف وجوبه اوامتناعه وحسنه اوقبحه بالعقل وكذا استصحاب حكم شرعى ثبت تأبيده اوتوقيته بنص اوثبت مطلقا عن التأبيد والتوقيت وبقى بعد وفاة النبى عليه السلام كل من هذه الثلاثة واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا ولاخلاف ايضا فى ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق عن التأبيد او التوقيت غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد فى طلب الدليل المزيل لافى حق نفسه ولافى حق غيره لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لايكون حجة فى حق نفسه ولا فى حق غيره اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه كالتحرى فى حق من اشتبه عليه القبلة وانما الخلاف فى استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر له فقال جماعة من اصحاب الشافعى وابو منصور الماتريدى ومن تبعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة فى الشرعيات يجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة والاجماع لايجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وابو الحسين البصرى انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضى الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابى اليسر ومتابعيهم انه لايصلح حجة لاثبات حكم مبتدأ ولا للالزام على الخصم بوجه ولكن يصلح للابتداء والدفع فيجب العمل به فى حق نفسه لافى حق غيره وهذا هو مختار المصنف فعلى هذا يكون معنى قوله لافى الاثبات لافى اثبات الحكم الشرعى ابتداء ولا فى اثبات الالزام على الخصم ولما كان الزام الخصم راجعا الى الحكم الشرعى اكتفى فى تفسيره بحكم شرعى (قوله فى اثبات كل حكم) اى كل حكم شرعى ثبت بدليل مطلق عن التأبيد والتوقيت وقد طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يجده لانه هو محل النزاع على ما ذكرناه آنفا وافترقت هذه الفرقة بفرقتين فقال بعضهم انه حجة بالضرورة لان ما تحقق وجوده اوعدمه فى زمان ثم لم يظن معارض مزيل فظن بقائه ضرورى وقال بعضهم انه حجة بوجوه من الاستدلال اثنان ما ذكره المصنف وثالثها السنة وهو قوله عليه السلام ان الشيطان يأتى احدكم يقول احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فانه حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب واستدل كثير اصحابنا المتأخرين وهو مختار

﴿المصنف﴾

ووقع الشك فى طريان الضد (و) الاستصحاب (عندنا) حجة (فى الدفع) اى دافع لاستحقاق الغير (لا) فى (الاثبات) اى غير مثبت لحكم شرعى



ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعى ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على حجيته لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم واجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل (الموجب) للحكم (لايدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشئ موجبا لحدوث شئ دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع فدعوى الضرورة والظهور فى محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافى والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلا بعده محتاج الى سبب مبق غير السبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبقى فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتأمل (و) الجواب عن الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدليل آخر) وهو فى شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطئ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفى شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر فى مباحث

المصنف بالنقل والعقل اما النقل ففى مسئلة الصلح على الانكار فانه جائز عندنا ويصح الاعتياض عما ادعاه ولا يصح عند الفرقة الاولى لان الاصل فى الذمة هو البراءة من الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عندهم فكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى الى المدعى فى ابطال دعواه وصار كانه اقام بينة على ان ذمته فارغة من حق الغير ونحن جعلنا البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعى بل صار دعوى المدعى ان ما ادعاه حقه وملكه معارضا لانكار المنكر على السواء فانه خبر يحتمل الصدق كانكار المدعى عليه فكما لا يكون خبر المدعى حجة على المدعى عليه فى الزام التسليم اليه لكونه محتملا كذلك خبر المدعى عليه اى انكاره لا يكون حجة على المدعى فى ابطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح هكذا قرره بعض المحققين وقرره بعض آخر بان قول المدعى معتبر فى حقه دون حق خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر فى حق المدعى ومعتبر فى حقه فكانا سواء فى انهما ليسا بحجتين فى حق كل واحد منهما فجوزنا الصلح فى حق المدعى اعتياضا عن حقه وفى حق المنكر افتداء لليمين وقطعا للخصومة لان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فى حق الآخر فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعى ولا يقال لو جاز الصلح لجعل قول المدعى حجة فى حق الخصم لان الجواز فى جانبه افتداء اليمين لا لان الحق ثبت عليه والشارح رحمه الله اشار الى التقرير الاول على ما ترى ثم اعترض عليه بانه ان قام دليل على حجية الاستصحاب لزم شمول الوجود على ما ذهب اليه الفرقة الاولى والا لزم شمول العدم على ما ذهب اليه كثير من اصحابنا وبعض الشافعية وابو الحسين البصرى على ما ذكرناه مستدلين بان المستصحب ليس له دليل عقلى ولا شرعى على ثبوت الحكم فى موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعى بعد ثبوته وكذا دليل الشرع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لم يدل على بقاء الحكم بعد ثبوته فكان العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل والى هذا اشار فى تقرير الاعتراض على ما يعرف بالتأمل ثم اجاب عنه بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ولا يخفى عليك انه على هذا الجواب يلزم ان لا فرق بين ما اختاره المصنف وبين ما اختاره ابو الحسين البصرى والحال ان كلا منهما مذهب مستقل واما العقل فهو ما اشار اليه بقوله لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده

النسخ ان النص يدل على شريعة موجبة قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني انا لا نسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض لجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع وبقاء هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض) لا لكون الاصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على كان لا لاثبات مالم يكن ولا للالزام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير بحس اوعقل اونقل ويصح اجماعا كما نطقت به الآية الكريمة قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لابداء العذر لا حجة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التأمل في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرايع وصلاة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحر الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه اللغوى ابقاء ما كان ففيه تغيير حقيقة

لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشئ موجبا لحدوث شئ دون استمراره كالايجاب يوجب الوجود دون البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولذا صح ان يقال وجد ولم يبق ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كايجابه للوجود لما تصور الافناء بعد الوجود ولما صح ذلك القول فكذلك دليل الحكم لو كان موجبا لبقائه كايجابه لوجوده لما تصور احتمال النسخ بعد وجوده لكنه يحتمل النسخ فعلم ان موجب الحكم لم يكن موجبا لبقائه واعترض عليه بوجهين احدهما ان موجب الحكم يدل على بقائه ظنا ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع ليس بمسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه كما ادعاها البعض من الفرقة الاولى على ما تقدم والثاني انه لا يتعلق بمحل النزاع فان الخصم لا يدعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافى والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء واجاب عنه بما حاصله ان البقاء لا بد له من دليل فان علم او ظن وجود الدليل المبقى فالحكم اى الحكم ببقاء الحكم بذلك الدليل لا بالاستصحاب وان لم يعلم فلا حكم بالبقاء لعدم الموجب له ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يصلح جوابا عن الاعتراض المذكور بكلا شقيه على ان للمعترض ان يقول ان وجود السبب المبقى معلوم وهو سبق الوجود مع عدم ظن المنافى والحكم به حكم بالاستصحاب لان معنى الاستصحاب هو هذا ولعله امر بالتأمل لهذا ثم اقول رأيى ان الدليل الذى ذكره بقوله ان الموجب للحكم لا يدل على البقاء لا يثبت المدعى لان المدعى ان الاستصحاب اى جعل الامر الثابت في الماضى باقيا الى الحال لا يدل على الحكم الشرعى المبتدأ ولا على الزام الخصم لا دلالته على بقاء الحكم (قوله فيما بعد وفاته) لان الاحاديث انما تدل على عدم النسخ فيما بعد وفاته لانه زمان عدم النسخ واما قبله فلا لانه زمان النسخ (قوله والجواب عن الثانى) حاصل هذا الجواب ان نحو الوضوء والبيع والنكاح وغيرها من الفروع ليس من محل النزاع بل هى مما ثبت تأبيده بدليل الشرع لانه ثبت شرعا عدم صحة توقيت هذه الامور اذ لا يقال شرعا توضأت الى وقت كذا واشتريت الى كذا ونكحت الى كذا والاستصحاب في امثال هذه المواضع يجب العمل به على ما تقدم لكنه لما كان ثبوت بقاء هذه الامور بالدلائل الشرعية لا بالاستصحاب وان كان الاستصحاب في امثالها مما يجب العمل به منع الشارح الاستصحاب حيث قال لا نسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب (قوله قال علماؤنا) شروع في تحرير المذاهب في الاستصحاب على وجه يظهر

﴿منه﴾

منه محل النزاع وهو القول الثاني على ماذكرناه سابقا (قوله حيث يقال لادليل عليه فيجب نفيه) واعلم انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت قالوا لادليل عليه فيجب نفيه اما الاول اعني انه لادليل عليه فيعلم بنقل ادلة المثبتين لذلك الشيء وبيان فسادها مع عدم وجدان دليل سواها بالاستقراء واما الثاني اعني ان كل مالادليل عليه يجب نفيه فيعلم بوجهين احدهما انه لولم يجب نفي مالادليل عليه انتفت الضروريات لجواز ان يكون جبال شامخة بحضرتنا لانراها لانها من قبيل مالادليل على ثبوته فلولم يجب نفيه لجاز وقوعه وهو انكار للضروريات وانتفت النظريات ايضا لانا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت مالا دليل عليه لجاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لادليل لنا على وجود ذلك المعارضة ولانعلمه ولجاز ايضا ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لايمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز مالا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وثانيهما ان غير المتناهي من جملة الامور التي لادليل عليها فلوجوزنا ثبوت مالادليل عليه لزم تجويز اثبات مالايتناهي واللازم باطل اجيب بوجهين الاول ان قولكم ان هذا الشيء لادليل عليه ان اردتم به عدم الدليل عليه في نفس الامر فهو ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لايفيد عدمه في نفس الامر لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولوسلم ذلك فعدم الدليل في نفس الامر لايدل على عدم ذلك الشيء في نفسه حتى يجب نفيه فان الصانع تعالى لولم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم به عدمه عندكم فعدم الدليل عندكم لايفيد عدم ذلك الشيء في نفس الامر والالزم ان يكون عوام الناس عالمين بانتفاء الامور التي لايعلمون دليلا على ثبوتها وان يكون الكفار عالمين بانتفاء الامور التي لايعلمون دليلا على ثبوتها كوجود الصانع ووحدته ونبوة محمد عليه السلام والحشر ونحوها اذ لادليل لهم على هذه الامور لكن اللازم باطل لكونهم جاهلين بالضرورة فكذا الملزوم والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضروري لايتوقف على تلك المقدمة اعني ان كل مالادليل على ثبوته يجب نفيه والالكان العلم بعدم الجبل نظريا لاضروريا واللازم باطل وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضروري فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود مالانهاية له ان امتنع بدليل قاطع دل على امتناعه امتنع ان يقاس عليه

(ومنها) اي من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اي الادلة حيث يقال لادليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد انه) اي ذلك الغير (محق) في كلامه (بلادليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العامي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سياتي ان شاء الله تعالى (وهو ايضا باطل) لانه يوجب مامر من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين والله اعلم

(باب)

في (المعارضة والترجيح) لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال (اذا ورد دليلان) اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين

ما لا دليل عليه من الامور التي لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق وان لم يدل قاطع على امتناعه منع الحكم اعني وجوب الانتفاء فيما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها الثاني انه لو صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدم الثبوت وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد واللازم باطل وهذا ما ذكره المصنف بقوله يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين (قوله باب المعارضة والترجيح) الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بامر ذاتي غير تابع له لا يكون رجحانا (قوله اراد بهما الظنيين) قال المراد اعم ثم قال ومن وهم انه لابد ههنا من زيادة قوله ظنيان لان التعارض لا يقع بين القطعيين اه فقد وهم لان الدليلين المذكورين اعم من المتعارضين ولذلك ثلث الصورة ولا تعارض في الثالثة انتهى اقول فيه نظر لانا لا نسلم ان الدليلين اعم من المتعارضين بل المراد بهما هما المتعارضان وقوله ولذلك ثلث الصورة ممنوع لانه انما ذكر صورة التساوي في القوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف ولم يذكر صورة عدم التعارض اعني كون احدهما اقوى من الآخر ذاتا وانما ذكرها على وجه التفريع والاحتراز عنها لا على وجه كونها من آحاد القسمة فالاولى في الاعتراض ان يقول لا نسلم ان المراد بهما الظنيين بل المراد بهما اعم والاصح تقسيمه الى التعارض بلا ترجيح والى التعارض مع ترجيح لان التعارض بلا ترجيح يكون بين القطعيين فانهما اذا تعارضا فان علم التاريخ يحمل على نسخ المؤخر وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي والحاصل ان التعارض اذا وقع بين الظنيين يدفع بالترجيح واذا وقع بين القطعيين يدفع بالنسخ او بالمخلص او بالمصير من الاعلى الى الادنى والترجيح يختص بالظنيين على ما صرح به في التقرير (قوله لامتناع وقوع المتنافيين) يعني وقوع التعارض الحقيقي فرع وقوع المتعارضين في الخارج معا فلو وقع التعارض بين القطعيين لزم وقوعهما معا لكن اللازم باطل لامتناع اجتماع النقيضين واذا بطل وقوعهما معا لزم وقوع احدهما فقط فلا تعارض

ولا ترجيح قيل منشأ قوله لامتناع وقوع المتنافيين القول بان حكم التعارض في الصورة الاولى النسخ انتهى قلت منشأه ليس هذا بل حمل التعارض على التعارض الحقيقي الذي يدفع بالترجيح لا بالنسخ او بيان المخلص لكنه يرد عليه بناء على هذا الحمل عدم صحة التقسيم الآتي على ماذكرناه (قوله يقتضي احدهما عدم مقتضى الآخر) قالوا تعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة اوزيادة احدهما بوصف هو تابع واحترزوا باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطئ المنكوحة قبل الحيض وحرمته وقت الحيض وبشرط التساوي عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس والمصنف رحمه الله اكتفى بقوله بعينه عن قيد اتحاد المحل واتحاد الزمان لان الاختلاف في المحل والزمان ينافي ورود الايجاب والسلب على امر واحد بعينه وبه حصل الاكتفاء عن سائر الشروط المعتبرة في التناقض من اتحاد الشرط والآلة والمكان ونحوهما (قوله فبينهما معارضة) اي بين الدليلين معارضة في الصورتين صورة تساويهما قوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف الا ان الصورة الاولى معارضة بلا ترجيح والثانية معارضة مع ترجيح والمرجح هو القوة الوصفية لا الذاتية لان القوة الذاتية لاتصلح مرجحا على ماسيأتي في بيان الترجيح توضيح المقام انه اذا دل دليل على ثبوت شئ والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة بلا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لامعارضة ولا ترجيح وحكم الصورة الثانية والثالثة ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم عند الاقوى الا ان العمل بالاقوى في الثالثة ليس بطريق المعارضة والترجيح بل لعدم تصور تعارض الاضعف للاقوى ووجوب العمل بالاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وآيتين اوسنة وسنة اوسنة وسنتين اوقياس وقياس اوقياسين فان ذلك كله من قبيل المتساويين في القوة اذ لا ترجيح بكثرة الادلة فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين اوسنتين قولين اوفعلين اومختلفين اوآية وسنة في قوة الآية كالمشهور والمتواتر فان علم التاريخ فالمتأخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ فان امكن المخلص بالجمع بينهما باعتبار

(يقتضي احدهما عدم مقتضى الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ماورد عليه النفي (فان تساويا) اي الدليلان (قوة) اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ماهو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين اوارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين (اوكان احدهما اقوى) من الآخر لا بالذات بل (بوصف) تابع (فبينهما معارضة والقوة) المذكورة (رجحان) حتى لو قوي احدهما بالذات لايكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى

(فنى) معارضة (الكتاب) الكتاب (والسنة) السنة (يحمل) التعارض الصورى (على نسخ الاخير) اى كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لامتناع حقيقة التعارض فى الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع منزه عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر لاحقا ناسخا للاول لكننا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر حملنا عليه (والا) اى وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد) المخلص (فيها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صير من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن الكتاب فالآيتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان فى جانب آيتان او سنتان بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالمة منه لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع

الحكم او المحل او الزمان يعمل به والا يترك العمل بالدليلين ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابى او القياس على الاختلاف الذى ذكره المصنف ان امكن المصير والا يقرر الاصل ومن هذا التقرير ظهر الضعف فى كلامه رحمه الله فى موضعين احدهما انه قال حكم الصورة الاولى التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم والاولى ان يفصل حكمها على ما فصلناه والثانى ان قوله فنى معارضة الكتاب الكتاب اه تفريع على قوله فان تساويا قوة فالاولى ان يعاد هذا القول ويقال ثانيا واذا تساويا قوة فنى معارضة الكتاب آه على ما فعله صاحب التنقيح لئلا يلزم الفصل بين المفرع والمفرع عليه بشئ يوهم خلاف المقصود (قوله فنى معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة) تفريع على الصورة الاولى اعنى قوله فان تساويا قوة على ما ذكرناه مع ما فيه من الضعف وفيه اشارة الى ان النسخ لا يجرى بين القياسين المتعارضين لعدم تصور التقدم والتأخر فيهما لعدم الترتيب بينهما ولا بين قياس وقول الصحابى ولا بين قولى الصحابى لما ذكرناه (قوله اذا اتحد زمان ورودهما) ليس المراد به اتحاد زمان التكلم بهما بل المراد اتحاد زمان نسبة القضيتين المتنافيتين حتى لو قيل فى زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا مع اتحاد زمان التكلم بهما ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد شهر مثلا زيد ليس بقائم فى ذلك الوقت كان تناقضا مع عدم اتحاد زمان التكلم بهما (قوله وتعتبر السنة متأخرة) فيه اشارة الى دفع اعتراض اورده فى التلويح حيث قال ههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان فى جانب آية وفى جانب آيتان او فى جانب حديث وفى الآخر حديثان لا تترك الآية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بكثرة الادلة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة والقياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية الاخرى السالمة عن المعارض وكذا فى السنة وغاية ما يمكن فى هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر

﴿انتهى﴾

ولان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى فاقرأوا
ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا
قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا
تعارضتا فصرنا الى قوله عليه السلام
من كان له امام فقراءة الامام قراءة له
( و ) صير ( منهما ) اى من السنة
اذا وقع التعارض بين السنتين ( الى قول
الصحابي مطلقا ) اي سواء وافق القياس
اولا ( ان قدم ) قول الصحابي على القياس
( مطلقا ) كما قال فخر الاسلام
وابو سعيد البردعي ( والا ) اى وان
لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف
القياس ( ففي مخالف القياس ) اى
فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس
كما قال الكرخي ( ومنه الى القياس )
مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني
( والا ) اى وان لم يقدم على القياس
اصلا كما قال الامام شمس الائمة
( فكالقياس ) اى يكونان في مرتبة
واحدة ( يعمل باحدهما بالتحري )
كما سيأتي في القياسين ( ان امكن ) المصير
من الكتاب الى السنة ومنها الى قول
الصحابي ومنه الى القياس اومنهما
الى احدهما على الخلاف السابق
مثال تعارض السنتين ماروى النعمان
ابن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلاة
الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين
وما روت عائشة رضي الله عنها انه
عليه السلام صلاها ركعتين باربع
ركوعات واربع سجدات تعارضتا
فصرنا الى القياس على سائر الصلوات
( والا ) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر ( تقرر الاصول ) اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود
الدليلين ( كما في سؤر الحمار حيث تعارض الاخبار والآثار وامتنع القياس )

انتهى فالشارح رحمه الله عكس الامر وقدم ما اخره من الجواب واخر ما قدمه لكن
الاولى ان يقول لان اعتبار المتأخر فيهما لا يتصور لان الفرض انه لم يعلم التاريخ
وذلك لان مجرد الاتحاد في النوع لا ينافي اعتبار المتأخر فيهما بعد علم التاريخ
( قوله ولان الادنى يجوز اه ) فعلى هذا يكون من قبيل ما كان احدهما اقوى
بوصفه تابع ويلزمه ان يكون دليل مستقل تابعا لدليل آخر مستقل اقوى منه
ويدفع بمنع بطلان اللازم ( قوله اومنها ) اى من السنة ( قوله من الاخبار ) اى
القائسين اعني المجتهدين ( قوله وتوضيحه ) اى توضيح الجواب ( قوله وهذا )
اى بقاء الامر مشكلا ( قوله لانه حينئذ ) اى حين الحكم بنجاسته ( قوله
لا يضم الى التيمم ) المشهور في عبارة الفقهاء لا يضم اليه التيمم ( قوله احتمالا )
قيد للطهور ( قوله واما امتناع الاقيسة ) يعني لو صير بعد تعارض الآثار
الى القياس فاما ان يصار الى القياس بالهرة في الحكم بالطهارة او الى القياس
بالكلب في الحكم بالنجاسة او الى القياس بلحمه في الحكم بالنجاسة او الى القياس
بعرقه في الحكم بالطهارة والكل ممتنع اما الاول فلان الضرورة فيه دون الضرورة
في الهرة واما الثاني فلعدم الضرورة في الكلب واما الثالث فلعدم الضرورة
فيه ايضا واما الرابع فلكون الضرورة فيه اكثر مما نحن فيه وعلى التقادير
الاربعة يمتنع القياس للفارق ( قوله في اصح الروايتين ) يعني ان لحمه ولبنه نجس
في اصح الروايتين لان الحرمة اذا لم تكن لفساد الغذاء كما في التراب ولا للخبث
الطبيعي كما في الضفدع والسلحفاة ولا للاحترام كما في الادمي تكون آية النجاسة
فيكون لحمه ولبنه نجسا ( قوله اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء )
يعني ان سؤر الحمار لو كان طاهرا لزم ان لا يخرج الماء الذي اختلط فيه السؤر عن
الطهورية ما لم يغلب على الماء لكنه يخرج عنها فلزمه عدم طهارة المخلوط فيكون
الشك في طهوريته ( قوله اذ لا يجب بعد استعماله اه ) يعني لو توضأ بسؤر
الحمار ومسح رأسه وضم اليه التيمم ثم وجد ماء مطلقا لم يجب غسل رأسه ولو لم يكن
السؤر طاهرا وجب غسل رأسه فعلم انه طاهر فيلزمه ان يكون الشك
في طهوريته ( قوله ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر ) اى الماء الذي شرب
منه الحمار وانما يحكم بطهارته لانه الاصل ولو توضأ المحدث لا يحكم بزوال الحدث
بل يحكم ببقائه لان البقاء فيه اصل لوجوده قبل استعمال السؤر ولم يحكم ببقاء
طهورية ذلك الماء الطاهر لاستلزامه زوال الحدث ( قوله كقراءتي الجر والنصب )
واختلفوا في دفعه فذهب بعض الظاهرية الى الجمع بين المسح والغسل ومحمد

الاهلية وما روى انه عليه السلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالى الاهذه الحمرات وايضا روى عبد الله بن ابى اوفى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه ويلزم منه الاشتباه فى سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل ادلة الاباحة لاتساوى ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف فى حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام فى مبسوطه ان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة لايورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال فى حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الاانه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فيبقى امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لايضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب ان المعترض بعدما اعترض نقل هذا الكلام واما الآثار فقول ابن عمر ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فانه لايمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها فى الطوف ولا بالكلب للضرورة فى سؤره

ابن جرير الى التخيير بينهما عملا بالدليلين وبعضهم الى ان النصب فى حالة التعفى والجر فى حالة التخفف وقال الجمهور يجب الغسل مع الكعبين فقال بعضهم ان الجر جوارى وهو على القراءتين معطوف على المغسول لا الممسوح لما دلت عليه الاحاديث المشهورة من وجوب الغسل والوعيد على الترك وان الغسل اقرب الى الاحتياط لمافيه من معنى المسح ايضا ولان من قال بالمسح لم يجعله مغيا بالكعبين وقال بعضهم انه معطوف على الممسوح على القراءتين وليس الجر بجوارى لانه ليس موقعه لكن فى احدى القراءتين معطوف على لفظه وفى الاخرى على محله لا للتمسح بل لينبه على الاقتصاد فى الغسل على ما فى الكشاف من ان الارجل من بين الاعضاء المغسولة مظنة الاسراف فى صب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا للتمسح ولكن للتنبيه على وجوب الاقتصاد فى صب الماء عليها وجئ بالغاية دفعا لظن انها من الممسوحات لان المسح لم يضرب له غاية فى الشرع اقول المسح يطلق على معنيين احدهما الاصابة والاخرى الاسالة على ما فى المصباح اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فعلى هذا ان الارجل معطوف على الممسوح على القراءتين باعتبار لفظه ومحله لكن باعتبار ان المسح فى المعطوف عليه بمعنى الاصابة وفى المعطوف بمعنى الاسالة فان قلنا بعموم المشترك اوعموم المجاز فالامر ظاهر والا فالعامل فى المعطوف محذوف اى وامسحوا بارجلكم (قوله يتضمنه) الضمير المنصوب راجع الى التعارض (قوله بما يندفع به) اى يندفع التناقض به (قوله وهو غير الترجيح الذى يأتى) يعنى انه قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان على ما صرح وابه وقد اشار اليه سابقا بقوله يقتضى احدهما عدم مقتضى الآخر بعينه على ما بيناه فاما ان يكون المتعارضان متساويين فى القوة او يكون احدهما اقوى من الآخر بوصف تابع فقوته بهذا الوصف رجحان وهو المراد بالترجيح الذى يأتى بيانه والاول اعنى المتساويان قوة ولم يمكن تقوية احدهما بوصف تابع ان علم تاريخهما فالمؤخر ناسخ على ما تقدم وان لم يعلم تاريخهما فيطلب له المخلص اى دفعه ببيان تعدد النسبة بعدم اتحاد الحكم او المحل او الزمان وهو الذى اراد بيانه ههنا (قوله ونفيه الى دليل) اى نفى بعض الافراد الاخر لذلك الحكم ففيه استخدام (قوله فيندفع بان المؤاخذة التى اه) دفعه الشافعى بان يحمل العقد فى الآية الثانية على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفى الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلوب

ضرورة لاختلاطه ولابعرقه الطاهر في ظاهر الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقيل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو ان يحكم بان لاينجس الماء الطاهر ولايزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه (وهو) اى التعارض في الكتاب والسنة (اما بين آيتين اوقراءتين) في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها كما هو المذهب (اوسنتين) قولين او فعلين او مختلفين (او آية وسنة مشهورة اومتواترة والمخلص عن التعارض) اى دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي يأتي بيانه لان التعارض للتناقض الذي يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر (امامن قبل الحكم اوالحال او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم) باضافة ثبوت

في الاية الاولى مفسر والعقد في الثانية مجمل فيحمل المجمل على المفسر ويندفع به التعارض واعترض عليه بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب العقد فيسمى به مجازا واجيب بان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الاية مجاز لامحالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط الشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مصطلحات الفقهاء ورد بان العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة في الاعيان الا انه في عرف الشرع صار حقيقة شرعية في قول يكون له حكم في المستقبل لارتباط بينهما بدليل قوله تعالى اوفوا بالعقود اذلا يصح الامر بالايفاء الا بماله حكم في المستقبل فهي اذن في هذا المعنى حقيقة شرعية وهي في الشريعة كالحقيقة اللغوية لايصار الى غيرها الاعند تعذرها وكلام الشافعي لايتم الا بهذا التجوز فيكون مرجوحا في مقابلة كلام الحنفية حيث لامجاز هناك الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذلاعبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية واجيب بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة ولاشك ان الافادة خير من الاعادة واجيب بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار ورد بان المراد بالوجه الثالث ان الاية الثانية على هذا التقدير تكرار للاولى في المنطوق وان تغايرتا في السوق على انه بدون ذكر الاية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو تكرار واعلم ان ماذكره الشارح من الدفع على مذهبنا موافق لماذكره الشيخ ابومنصور الماتريدي حيث قال نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة في الاية الثانية عن اللغو ايضا واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة حيث قال فكفارته اطعام عشرة مساكين فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لامؤاخذة انتهى وذكر بعض المحققين في دفع هذا التعارض وجها آخر حاصله ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد اعني اليمين سهوا وبالمؤاخذة في الآيتين هي المؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المنعقدة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة في الاخرة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لانفيا ولااثباتا بل هي ساكتة عنها فلاتعارض بينهما اصلا واعترض عليه بان قوله

بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمة) المال (المدعى بين) المدعيين (المبرهنين او) بان (يحمل على تغايره) اى تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا والآخر اخرويا (كما في آيتي اليمين)

الايمان فالاولى تقتضى المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة التى فى المائدة دنيوية لتفسيرها بالكفارة والتى فى البقرة مطلقها فتنصرف لاطلاقها الى الاخروية ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لاوجوب الكفارة فان اليمين مما هزله جد (واما الثانى) وهو المخلص من قبل الحال (فبان يحمل كل) من الدليلين (على حال حمل قراءتى التخفيف والتشديد) فى قوله تعالى ولاتقربوهن (حتى يطهرن) على حال انقطاع الحيض (فى العشرة و) حال انقطاعه (فى اقل) فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال و بالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم يعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود و باقل منها تحتمل العود فاحتيج الى الاغتسال لتأكد الطهارة (واما الثالث) وهو المخلص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذى يتضمنه الكلام و به يندفع التناقض (او) اختلاف (زمان الورود) اى ورود الدليلين (صريحا) وعلى تقدير اختلاف زمان الورود صريحا (فالمتأخر) من الدليلين (ناسخ)

تعالى فكفارته الآية تفسير للمؤاخذة فى الاية الثانية والمؤاخذة التى هى الكفارة انما هى فى الدنيا لا فى الآخرة والمختص بالاخرة انما هى المؤاخذة التى هى العقاب وجزاء الاثم فكيف يصح ان تحمل المؤاخذة فيها على المؤاخذة فى الاخرة اجيب عنه بانا لانسلم انه تفسير للمؤاخذة بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة فى الاخرة اى اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة بالحنث فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين (قوله فان اليمين مما هزله جد) اى فلو كان وجوب الكفارة ايضا منوطا بالعزيمة لما وجبت الكفارة فى اليمين هازلا لانتفاء العزيمة فى الهزل مع انها قد وجبت (قوله فان قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر آه) وهذه العبارة تدل بمنطوقها على ان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن باعتبار مفهوم الغاية و يرد عليه ان الحل كان ثابتا ثم ورد النهى عن القربان بسبب الحيض فالنهى قد انقضى بانقضاء الحيض فظهر الحل الثابت اولا بزوال المانع لعدم تناول النهى اياه فلامعنى لاسناد ايجاب الحل الى ذلك القول اللهم الا ان يقال المراد عدم ارتفاع الحل بالنهى لكنه عبر عنه بايجاب قوله تعالى حتى يطهرن مجازا اشارة الى ان الحل الثابت قبل النهى و بعده حل شرعى مستند الى دليل شرعى فان قيل ان قراءة التخفيف كيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال على قراءة تطهرن بمعنى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن بمعنى اغتسلن على القراءتين اما على قراءة التشديد فحقيقة فيه واما على قراءة التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع اجيب بان تفعل قد يجيئ بمعنى فعل من الثلاثى مثل تكبر بمعنى كبر فيحمل عليه فى قراءة التخفيف اذ فى الانقطاع على العشرة لايجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال (قوله فحملنا المخفف على العشرة) اى على الانقطاع فى العشرة وقلنا يحل قربانها قبل الاغتسال الا انه لايستحب للنهى عنه فى القراءة بالتشديد (قوله والمشدد على اقل) اى حملنا المشدد على الانقطاع فى اقل من العشرة اى عند تمام العادة وقلنا لايحل قربانها حينئذ حتى تغتسل او يمضى عليها وقت صلاة كامل يقدر فيه الاغتسال والتحريمة للصلاة وذلك لان الصلاة حينئذ تصير دينا فى ذمتها فصارت من الطاهرات فيحل وطئها لان الشرع لما حكم عليها بوجوب الصلاة وذلك لايصح مع الحيض دل انها طاهر والمراد بادنى وقت الصلاة ادناه الواقع آخرا اعنى ان تطهر فى وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والتحريمة لا اعم منه ومن ان تطهر فى اوله و يمضى منه هذا

للمتقدم منهما كايتى العدة الاولى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين يتوفون منكم الآية

المقدار على ما بيناه فى شرحنا على الملتقى فارجع اليه (قوله لعدم احتمال العود) فان قيل قد يعود الدم بعد العشرة قلنا انه دم استحاضة لادم حيض (قوله وقد سبق فى بحث العام) وقد سبق منا ايضا بيانه (قوله وهو المراد بتكرر النسخ فى عبارة القوم) قالوا كان الاصل فى الاشياء قبل البعثة الاباحة فلو قلنا ان المحرم مقدم على المبيح يلزم تكرار النسخ لان المحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للتحريم فيتكرر النسخ واعترض عليه بان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده ناسخا له لان النسخ رفع الحكم الشرعى فلا يلزم من تقدم المحرم على المبيح تكرار النسخ واجيب عنه بان المراد بتكرار النسخ تكرار التغيير لا النسخ المصطلح ولاشك ان المكلف اذا انتفع بشئ قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب عليه لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فتكرر التغيير واما على العكس اعنى ان المبيح مقدم على المحرم فلا يلزم الا تغيير واحد وهذا هو الذى قصده رحمه الله وفيه اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل البعثة وهو الاباحة لا بمعنى ان الاباحة قبلهما كانت اصلا فى الاشياء باعتبار الخلقة لان الانسان لم يترك سدى فى وقت من الاوقات بل نزل بهم نذير بين بمعنى ان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس قبل البعثة اعنى زمن الفترة لاختلاف الشرايع السالفة فى ذلك الزمان ووقوع التحريفات فى التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شئ من الشرايع فظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم واعلم انهم اختلفوا فى حكم الافعال قبل البعثة أهو على الاباحة او على المنع او التوقف ولابد من تحرير محل النزاع فالافعال ان كانت اضطرارية كالتنفس ونحوه فليس بممنوع بالاتفاق الا عند من يجوز التكليف بالمحال وان كانت اختيارية وهى محل النزاع كاكل الفواكه فحكمها عند اكثر المعتزلة وبعض الفقهاء الاباحة بالمعنى الذى نفيناه واليه اشار محمد فى الاكراه فيمن يهدد بقتل على اكل الميتة او شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهى عنهما انتهى فقد جعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهى واستدلوا عليه بانه تصرف لا يضر المالك كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره وعند معتزلة بغداد وبعض الشيعة الحرمة واستدلوا عليه بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم

و قد سبق فى بحث العام (اودلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث) وهو قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال (وعقلا بانه لو قدم) الحاظر (لتكرر التغيير) وهو المراد بتكرر النسخ فى عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة فى زمن الفترة قبل شريعتنا لا فى اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة قال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح المتأخر فيتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر (عن النافى لما مر) من لزوم تكرر التغيير لان النافى لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفى الاصلى وعن عيسى بن ابان ان النافى كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فاحتيج الى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر

كما فى الشاهد وعند الاشعرية وعامة اهل الحديث التوقف فيقال على المبيح
ان اردتم بالاباحة الاصلية ان لا حرج فى الفعل والترك فلا نزاع فى ذلك على
ما ذكرنا وان اردتم بها خطاب الشارع فى الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس
بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن الاشياء ولا قبحها فى حكم
الشارع على ما هو المذهب عند عامة اهل السنة وايضا ان ما ذكروه لا يصلح دليلا
لان حكم المقيس عليه ثبت بالشرع ولا شرع فيما نحن فيه لان الكلام فيما قبل البعثة
ولا حكم للعقل فيه بالمعنى المتنازع فيه حتى تثبت اباحته عقلا فيصلح مقيسا عليه
لاثبات الاباحة العقلية ويقال على المحرم ان اردتم حكم الشارع بالحرمة
فى الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض
انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه فى حكم الشارع وان اردتم العقاب على
الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولان من ملك
بحرا لا ينزف وهو فى غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل
تعذيبه وعقابه لذلك بل لا ينبغى ذلك من الكريم وما ذكروه لا يصلح دليلا لانه
قياس مع الفارق لان الشاهد يتضرر دون الغائب وايضا ان حرمة التصرف
فى ملك الغير فى الشاهد مستفادة من الشرع ولا شرع فيما نحن فيه واما التوقف
فاختلف فى تفسيره ففسره بعضهم بعدم الحكم واعترض عليه بوجوه الاول
انه جزم بعدم الحكم لا توقف والثانى ان الحكم قديم عند الاشعرى فلا يتصور
عدمه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فان قيل مراده بعدم الحكم عدم تعلق
الحكم بالفعل لا عدم نفس الحكم بناء على ان تعلقه به قبل البعثة محال لكون
الفعل قبله محالا وتكليف المحال محال قلنا التكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف
تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن التكليف
بالمحال ولقائل ان يقول تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه لان
الامكان لا يقتضى الوقوع ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل
البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر والثالث ان الفعل اما ممنوع فى حكم الله تعالى
فيحرم او غير ممنوع فيباح واجيب عنه بانا لا نسلم ان عدم المنع فى حكم الله تعالى
يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع فى فعله نصا او دلالة وفسره بعضهم بعدم
العلم بان فى ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا واعترض عليه بانا نعلم قطعا ان لله
تعالى فى كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وفسره بعضهم بعدم العلم لان
الحكم فيه الاباحة او الحضر وهذا هو الحق اذ التقدير ان لا دليل من الشارع

﴿ولا محال﴾

ولهذا قلت (ان لم يعرف  النفي بالدليل والا) اي وان عرف به (فمثل المثبت) اى فالنافي مثل المثبت
في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق
آخر (وان احتمل النفي الوجهين) اى
ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل
بناء على العدم الاصلي (ينظر فيه) اى
يتأمل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل
يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على
العدم الاصلي فالاثبات اولى فالنفي
في حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه
السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف
بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض
الاثبات وهو ماروى انه تزوجها وهو
حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية
يزيد بن الاصم لانه لايعدله في الضبط
والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته
فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان
كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا
فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل تتفرع
الشهادة على النفي (واما في) معارضة
(القياس) القياس عطف على قوله في
الكتاب (فلا نسخ) ان علم تأخر احدهما
اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة
الحكم (ولا تساقط) ان لم يعلم المتأخر
ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى
يعمل بعده بظاهر الحال اذ في النصين انما
يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح
العمل باحدهما مع الجهل واما في القياسين
فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل
فيكون مفيدا في حق العمل وان كان
بالشرط الآتي (بل) الواجب على
طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته
(العمل بايهما شاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لايبقيان حجة في اصابة الحق
ولقلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن لادليل عليه فيرجع عليه

ولا محال من العقل قيل وهذا التفسير يساوي القول بالاباحة من جهة
اتفاقهما على انه لاعقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى
وفيه نظر لان مذهب التوقف على هذا التفسير هو انه لاعلم بالحظر والاباحة
اي بالعقاب وعدمه ومذهب الاباحة هو القول بعدم العقاب والاول اعم من
الثاني فكيف يتساويان (قوله وان يعرف بلا دليل) الاولى ان يقول وان لايعرف
بدليل ليناسب ما قال سابقا ان لم يعرف النفي بالدليل (قوله فالنفي في حديث
ميمونة اه) هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل بيانه ان نكاح المحرم جائز عندنا
تمسكا بماروى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى
انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال واتفقا على انه لم يكن في الحل الاصلي
بل الخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها
في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد فكان نفيا ومعنى انه تزوجها في الحل الذي
بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فكان مثبتا للامر العارض على الاحرام
لكن الاحرام حالة مخصوصة تعرف عيانا بالحس فيكون كالاثبات فرجحنا
بالراوي وهو ابن عباس رضي الله عنه لانه مقدم على راوي الخصم وهو يزيد
ابن الاصم (قوله واذا اخبر بطهارة الماء اه) هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته
بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد
تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملأ باحدهما ولم يغب
عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان
تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات
فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر فرجحناه بوجوب العمل بالاصل عند تعارض
الادلة وقد ثبت ان الاصل في الماء الطهارة (قوله تتفرع الشهادة على النفي) بان
يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب
الاصل والا ينظر فيه ليتبين (قوله انتهاء مدة الحكم) اى حكم القياس المتقدم
(قوله كما في النصين) اى كما تساقطا في النصين المتعارضين من الكتاب والسنة
على ماتقدم (قوله فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل) اى الجهل بالناسخ
وانما لايصح لاحتمال ان يقع في العمل بالمنسوخ للجهل وذا لا يجوز بخلاف
العمل بكل من القياسين اذ لااحتمال فيه ان يقع في العمل بالمنسوخ لعدم تصور
النسخ في القياس فصح العمل بايهما شاء (قوله فكل منهما صواب بالنظر الى
الدليل) ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وقد وجده

(واما الترجيح فهو) في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا
ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم
فيها ومنه قوله عليه السلام زن وارجح
نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اي زد
عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة
الجودة لاقدرا يقصد بالوزن للزوم
الربا وفي الاصطلاح (اثبات فضل احد
الدليلين المماثلين وصفا) تمييز من اضافة
فضل الى احد (وقد علم مماسبق بعض
وجوهه) اي وجوه الترجيح الكائنة
(في الكتاب والسنة بالمتن) وهومايتضمنه
الكتاب والسنة من الامر والنهي
والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح
باعتباره كترجيح النص على الظاهر
والمفسر على النص والمحكم على المفسر
ونحوذلك (والسند) وهو الاخبار عن
طريق المتن من متواترومشهوروآحاد
مقبول اومردود والترجيح باعتباره
يقع في الراوي كالترجيح بفقهه
وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد
وفي المروي كترجيح المسموع من النبي
عليه السلام على مايحتمل السماع كما
اذا قال احدهما سمعت رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر
قال رسول الله عليه السلام وفي المروي
عنه كترجيح مالم يثبت انكارروايته على
ماثبت (والحكم) كترجيح الحظر
على الاباحة (و) الامر (الخارج)
كترجيح مايوافق القياس على مالا
يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل
مذكورة في المطولات (و) علم مماسبق
ايضا بعض وجوه الترجيح (في القياس بالاصل) اي بحسب اصله امابقطعية حكم اصله لايقال
الظني لايعارض القطعي لان الترجيح انماهو بين القياسين

اي بما لايقصد المماثلة فيه

المجتهد (قوله واماالترجيح) لما ذكر مايتعلق بالتعارض الظاهري بين
النصين القطعيين من الكتاب والسنة من النسخ وبيان المخلص والتساقط
وبمايتعلق بالتعارض بين القياسين المتساويين في القوة من التخيير في العمل بايهما
شاء شرع في بيان مايندفع به التعارض الحقيقي بين الظنيين من الكتاب والسنة
وبين القياسين الغيرالمتساويين في القوة من الترجيح (قوله وصفا) تمييز من نسبة
الفضل الى احد على ماسيصرح به ثم فسرالوصف بمالايقصد المماثلة فيه ابتداء
ومثله بالحبة في العشرة ثم نورذلك بقوله بخلاف الدرهم في العشرة فانه انمايقصد
به المماثلة ابتداء فلايحصل به الترجيح ثم نوره زيادة تنوير بقوله ومنه قوله عليه
السلام توضيحه ماذكره فخرالاسلام ان الترجيح لغة عبارة عن فضل احد المثلين
على الآخر وصفا فصارالترجيح بناء على المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم
بهما التعارض قائما بوصف هوتابع لايقوم به التعارض بل ينعدم في مقابلة احد
ركني التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوي الكفتان بمايقوم
به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شيء لايقوم به التعارض ولايقوم
به الوزن لولا الاصل فسمي ذلك رجحانا كالدانق ونحوه في العشرة واما الستة
والسبعة اذاضم الى احدى العشرتين فلا انتهى قوله بناء خبرصار وقوله قائما
خبر بعد خبرله وقوله واصل ذلك اي اصل الترجيح والماخوذ منه بالتفسير المذكور
وقوله ونحوه كالحبة وقال الامام السرخسي لانسمي زيادة درهم على العشرة
في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ونسمي زيادة الحبة ونحوها
رجحانا لان المماثلة لاتقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان زن وارجح
فانامعاشر الانبياء هكذا نزن اي زد فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف
كزيادة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن للزوم الربا في قضاء الديون اذ لايجوز ان يكون
هبة له لبطلان هبة المشاع وانما جعل تلك الزيادة كزيادة الجودة ولم يجعلها كالعدم
كمافعله صاحب التوضيح لانه اوفق بتحقيق معنى الوصف التابع ومنه علم تحقيق
معناه الاصطلاحي ايضا (قوله وقد علم مماسبق) اي في بحث الكتاب والسنة
(قوله الكائنة في الكتاب والسنة) اشارة الى ان الظرف مستقر وقوله بالمتن
خبرمبتدأ مذكور واعلم ان الترجيح في الكتاب والسنة يقع على اربعة انواع الاول
بحسب المتن وهوعلى وجوه منها كون احدهما نصا والآخر ظاهرا اواحدهما
مفسرا والآخر نصا اواحدهما محكما والاخر مفسرا اواحدهما حقيقة والاخر
مجازا اواحدهما دالا بالاقتضاء والآخر بالاشارة اوبالايماء اوبالمفهوم موافقة

﴿اومخالفة﴾

اومخالفة اواحدهما عاما لم يخصص والآخر عاما قدخصص اواحدهما خاصا والآخر عاما اواحدهما مقيدا والآخر مطلقا اوكون احدهما مطلقا لم يخرج منه مقيد والآخر مطلقا اخرج منه مقيدا اواحدهما استلزم تخصيص العام والآخر تأويل الخاص اواحدهما دالا بمفهوم الموافقة والآخر بمفهوم المخالفة اواحدهما اقل احتمالا والآخر اكثر احتمالا فالاول يقدم على الثانى فى هذه الصور كلها ومنها كون مدلول احدهما نهيا والاخر امرا بعد تساويهما فى كونهما نصا اومفسرا مثلا فالنهى مقدم على الامر لان اكثر النهى لدفع مفسدة واكثر الامر لجلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهى للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ النهى وكثرة محامل الامر فانه ذكر فى موضعه ان الامر يستعمل فى ستة عشر معنى بل ازيد والنهى فى ثمانية ومنها كون مدلول احدهما امرا ومدلول الآخر اباحة فانه يقدم الاول للاحتياط وقيل يقدم الثانى لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان المبيح يمكن العمل به على تقدير المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط قال المحقق فى شرح المختصر القول الصحيح هو الاول ومنها كون علاقة المجاز فى احدهما اشهر دون الآخر فانه يقدم الاشهر ومنها كون علاقة المجاز فى احدهما قريبا دون الآخر كاطلاق اسم السبب على المسبب فانه يقدم على عكسه لان السبب يستلزم لمسببه ولا عكس ومنها كون احدهما مجازا والآخر مشتركا فانه يقدم المجاز على المشترك على المختار وقيل بالعكس ومنها ان الاشهر مطلقا اى فى اللغة اوفى الشرع اوفى العرف مقدم على غيره ومنها ان اللغوى المستعمل شرعا فى معناه اللغوى مقدم على اللفظ الشرعى وهو مانقله الشارع عن معناه اللغوى لعدم التغير والبعد عن الخلاف ومنها ان ما تأكد دلالته بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى مقدم على ما يتحد جهة دلالته او يكون اضعف الى غير ذلك من الوجوه على ما ذكر فى مختصر ابن الحاجب النوع الثانى باعتبار السند والترجيح باعتباره يقع فى الراوى وفى الرواية وفى المروى عنه امافى الراوى فعلى وجوه منها كونه فقيها ومنها كثرة الرواة بان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الآخر فيقدم ما يكون رواته اكثر لقوة الظن الحاصل بالعدد الاكثر بخلاف الشهادة حيث لا يحصل بكثرة الشاهد قوة الظن وانما يحصل بكثرة عدالة الشاهد ومنها ان يكون احد الراويين راجحا على الاخر فى وصف يغلب ظن الصدق كالفقه والفطنة والورع والعلم والضبط والنحو ومنها ان يكون احدهما اشهر بشئ من هذه الصفات الخمس

ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب قوة ظن دلائله الظنية فيتضمن مايذكرا في ترجيح النصوص واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا في الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) اما بمشاركة الاصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما لنحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة والاثبات على النفي واما لثبوته قبل القياس اجمالا والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الثاني واما لقطع وجود العلة فيه واما لقوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) اما بقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر حسب مراتبه السالفة والاجماع على غيرها من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي من الاقناعي الاعتباري والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس (و) بحسب الامر (الخارج) ويجري فيه ما مر في النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام

وان لم يعلم رجحانه فيها فان كونه اشهر يكون في الغالب لرجحانه ومنها ان يكون احدهما يعتمد في الرواية على حفظه للحديث لا على نسخته وعلى تذكره سماعه من الشيخ لا على خط نفسه فان الاشتباه في النسخة والخط محتمل دون الحفظ والذكر ومنها ان يكون احدهما علم انه عمل برواية نفسه والاخر لم يعمل او لم يعلم انه عمل ومنها ان يكونا مرسلين وقد علم من احدهما انه لا يروى الا عن عدل ومنها ان يكون احدهما مباشرا لما رواه دون الآخر ومنها ان يكون احدهما صاحب الواقعة دون الآخر ومنها ان يكون احدهما مشافها والآخر سمع من وراء حجاب ومنها ان يكون عند سماعه اقرب الى رسول الله من الآخر ومنها ان يكون من اكابر الصحابة فانه مقدم على اصاغرهم ومنها ان يكون اسلامه مقدما على اسلام الاخر ومنها ان يكون قد تحمل الرواية بالغا والآخر صبيا واما في الرواية فعلى وجوه ايضا منها ان يكون احدهما ثبت بالخبر المتواتر الظني الدلالة والآخر بالمسند ومنها ان يثبت احدهما بالمسند والآخر بالمرسل ومنها ان يكون احدهما مرسل التابعي والآخر مرسل غيره ومنها ان يكون احدهما اعلى اسنادا من الآخر ومنها ان يكون احدهما مسندا مفيضا والاخر مسندا الى كتاب معروف من كتب الحديث او يثبت بطريق الشهرة غير مسند الى كتاب ومنها ان يكون احدهما مسندا الى كتاب معروف والآخر مشهور غير مسند ومنها ان يكون احدهما مسندا الى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخاري ومسلم على ما لم يعرف بالصحة كسنن ابي داود ومنها ان يكون احدهما مسندا باتفاق والاخر مختلف في كونه مسندا او مرسلا ومنها ان يكون احدهما روايته بقراءة الشيخ عليه والاخر بقراءته على الشيخ ومنها ان يكون احدهما غير مختلف في رفعه والاخر مختلف في رفعه وفي كونه موقوفا واما في المروي فعلى وجوه ايضا منها ان يكون احدهما روي سماعه من رسول الله عليه السلام والاخر محتمل للسماع منه وعدم سماعه منه كان قال سمعت رسول الله والاخر قال رسول الله ومنها ان يكون جرى بحضوره عليه السلام وقد سكت عنه والآخر جرى بغيبته عليه السلام فسمع وسكت عنه ومنها ان يكون قد ورد فيه صيغة من النبي عليه السلام والآخر فهم منه فرواه الراوي بعبارة نفسه ومنها ان يكون مما لا تعم به البلوى والآخر تعم به البلوى للخلاف في قبول الاحاد في مثله واما في المروي عنه فهو ان لا يثبت انكار لروايته على ما ثبت انكار لروايته وهذا يحتمل وجهين ما لم يقع لروايته انكار له والاخر ما لم يقع للناس انكار لروايته النوع الثالث بحسب الحكم

وهو

وترك ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك  (وقد) جرت عادة القوم انهم (ذكروا في الاخير) اعني القياس (اربعة) من وجوه الترجيح (الاول قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس) اذا الاستحسان اذا قوى اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة لقوة التأثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق (والثاني قوة ثباته) اي الوصف (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحكمه لثبوت تأثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون المعارض (كقولنا) في صوم رمضان (انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية (كالنفل) فانه لتعينه لا يحتاج الى تعيين النية (اولى من) قول الشافعي انه (فرض) فيشترط تعيينه (كالقضاء) لان تأثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النفل عنده وتأدى الزكاة عنده بهبة جميع المال من الفقير او تصدقه (والثالث كثرة الاصول) التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه (كقولنا) في مسح الرأس انه (مسح فلا يسن تكراره كسائر الممسوحات اولى من) قول الشافعي انه (ركن فيسن تكراره

وهو ايضا على وجوه منها ان يكون احدهما للحظر والآخر للاباحة الاول يقدم للاحتياط وقيل بالعكس ومنها ان الحظر يقدم على الندب ومنها ان الحظر يقدم على الكراهة ومنها ان الوجوب يقدم على الندب للاحتياط ومنها ان المثبت يقدم على النافي وقيل هما متساويان فيتعارضان وقد تقدم ما يتعلق به ومنها ان ما يوجب درء الحد يقدم على ما يوجب الحد ومنها ان ما يوجب الطلاق والعتق يقدم على ما يوجب عدمهما ومنها ان ما يكون للحكم التكليفي كالاقتضاء يقدم على ما كان للحكم الوضعي كالصحة ومنها ان الاخف يقدم على الاثقل النوع الرابع بحسب الخارج وهو على وجوه ايضا منها ان ما يوافق لدليل آخر يقدم على ما لا يؤيده دليل آخر ومنها ان ما يوافق لعمل اهل المدينة يقدم على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الائمة الاربعة يقدم على غيره ومنها ان ما يوافق عمل الاعلم يقدم على غيره ومنها انه اذا تعارض مأولان ودليل تأويل احدهما ارجح يقدم على الآخر ومنها اذا تعارض عامان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه يقدم على غيره ومنها ان ما ذكر فيه سبب ورود النص يقدم على غيره الى غير ذلك على ما في مختصر ابن الحاجب (قوله في ترجيح النصوص) اي بالمتن والسند والحكم والخارج (قوله بالاتفاق على عدم نسخه) فانه يقدم على ما اختلف في كونه منسوخا (قوله بالاتفاق على كونه معللا) يعني ان ما يقوم دليل خاص على تعليله وجواز القياس عليه مقدم على ما ليس كذلك (قوله وبحسب حكم الفرع آه) ترجيح القياس بحسب حكم الفرع من وجوه الاول انه يقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي ما المشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة او عين الحكم وجنس العلة او جنس الحكم وجنس العلة الثاني انه يقدم من هذه الثلاثة ما المشاركة فيه في عين الحكم او العلة وجنس الآخر على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وجنس العلة الثالث انه يقدم ما المشاركة فيه في عين العلة وجنس الحكم على ما المشاركة فيه في عين الحكم وجنس العلة لان العلة هي العمدة في التعدية فكلما كان التشابه فيه اكثر كان اقوى الرابع انه يقدم ما المشاركة فيه في الجنس الاقرب على الابعد على ما اشار اليه الشارح ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها اولى من بعض على ما سبق في محله (قوله واما لثبوته) اي لثبوت حكم الفرع (قوله واما القطع وجود العلة فيه) اي في الفرع فانه يقدم على ما يكون وجود العلة في الفرع ظنيا (قوله وجودها) اي وجود العلة في الفرع (قوله وبحسب

ولا يشهد لتأثير الركن فى التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة فى الخبر وايضا الترجيح بها ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته ولزومه فهى كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثانى بل الاول وقال شمس الائمة الثلاثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور فى قوة الاثر نفس الوصف وفى الاخيرين الاصل ( والرابع العكس ) اى عدم الحكم عند عدم الوصف ( كقولنا ) فى مسح الرأس ( مسح فلا يسن تكراره اولى لانعكاسه ) فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره ( من ) قوله ( ركن فيسن ) تكراره ( لعدم انعكاسه ) لان المضمضة متكررة وليست بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع فى بيانه فقال ( واذا تعارض سبباه ) اى سببا الترجيح ( فالذاتى ) اى الوصف القائم به بحسب ذاته او ببعض اجزائه ( اولى من الحالى ) اى الوصف القائم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله ( لسبق الذات ) وجودا عن الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده

العلة ) واعلم ان ترجيح القياس بحسب العلة وجوه الاول كون العلة فيه قطعية وفى الآخر ظنية كالمنصوصة والمجمع عليها الثانى ان يكون مسلك العلية الدال على عليتها قويا كالنص الظاهر بحسب مراتبه السابقة فى بحث ما تعرف به العلة والاجماع حسب مراتبه فانه يقدم على غيرهما من مسالك العلية الثالث الاتفاق على صحة عليته فالمحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقى اولى من الاعتبارى والثبوتى من العدمى والباعث من مجرد الامارة ان جوز عليته الامارة والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز علية القاصرة لما ان علية الاولى من هذه الصور اتفاقية وعلية الاخرى اختلافية ولا خفاء فى ان الاتفاقية اولى من الاختلافية والمؤثرة اولى من الكل من الصور المذكورة لان العبرة للتأثير وجعل الشارح رحمه الله هذه مندرجة تحت امر واحد كما ترى وقد جعل كلا منها فى شروح مختصر ابن الحاجب وجها مستقلا للترجيح الرابع يقدم قياس السبر على قياس المناسبة لان قياس السبر يتضمن نفى المعارض لتعرضه لعدم علية غير المذكور بخلاف المناسبة الخامس انه اذا كان طريق ثبوت العلية فى القياسين هو نفى الفارق فانه يرجح احدهما على الاخر بحسب طريق نفى الفارق فيقدم القاطع على الظنى والاغلب ظنا على الآخر السادس يقدم الوصف الذى يتعدى فى فروع اكثر على ما يتعدى فى الاقل لكثرة الفائدة السابع تقدم العلة المطردة على المنقوضة الثامن تقدم المنعكسة على غير المنعكسة التاسع تقدم العلة المطردة غير المنعكسة على المنعكسة غير المطردة الى غير ذلك على ما ذكر فى مختصر ابن الحاجب وشروحه ( قوله وانما اشتراطها ) اى اشتراط العدالة ( قوله ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النفل ) اى فلو كان تأثير الفرضية فى التعيين لما جاز الحج الفرض بمطلق النية ونية النفل لكنه جائز عنده ( قوله كمسح الخف والتيمم ) الاول مثال للاصل الذى يوجد فيه عين الوصف اى المسح والثانى مثال للاصل الذى يوجد فيه جنس الوصف لان عين المسح عبارة عن اصابة اليد المبتلة وجنسه هو الحرج ( قوله وفى الاخيرين الاصل ) فيه ان المنظور فى الثانى هو الحكم لا الاصل كما فى الثالث تأمل ( قوله فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره ) هذا عكس عرفى فانهم يقولون فى العرف العام كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان لا عكس منطقى وهو ظاهر ( قوله لسبق الذات وجودا عن الحال ) فيه نظر لان الظاهر منه بل من الوجه الثانى ايضا بيان ترجيح نفس الذات على نفس الحال وليس

كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب او النكاح لرجل لم ينقض بشهادة عدلين لآخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثانى بقوله (وقيام الحال به) اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى مايقوم بنفسه فلو رجحنا الحالى العارضى  لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا فى صوم رمضان اذا وجدت النية فى اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لا يصح لانتفاء النية فى بعض العبادة وترجيحنا بالكثرة اولى من ترجيحه بالعبادة فان قلت ما ذكرته انما يصح فى ذات الشئ وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير فى تفسيرى الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بجعل الشارع والا فكما ان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال (وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان (الظن يزداد) قوة (بكثرتها) اى كثرة الاشباه (كالاصول) اى كما يزداد بكثرة الاصول (قلنا الاشباه علل) (ص) (ن) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها) اى كثرة العلل (لا توجب ترجيحا) ككثرة الآيات والاخبار (بخلاف) كثرة (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل

الكلام فيه بل فى ترجيح الوصف الذاتى على الوصف الحالى وقد يقال ان سبق الذات يستلزم سبق الوصف اللاحق باعتبار الذات على الوصف اللاحق باعتبار الحال اى الامر الخارج وذلك لان الذات لا توجد بدون الوصف اللاحق باعتباره فى نفسه وتوجد بدون الوصف اللاحق باعتبار امر خارج (قوله كاجتهاد امضى حكمه) فانه لا يفسخ باجتهاد يحدث بعده (قوله وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف) فيه ان الكلام ليس فى ترجيح الذات على الوصف بل فى ترجيح الوصف الذاتى للشئ على وصفه الحالى تأمل (قوله وما يقوم بالغير) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول وما يقوم بالذات باعتبار الغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بتلك الذات باعتبار نفسها (قوله ما ذكرته) اى من الوجهين السابقين (قوله فى الاشياء الاربعة) وهى البر والشعير والتمر والملح (قوله وهو) اى اصل الوصف وقوله فانه بيان لكون النص اصلا للوصف والضمير المنصوب راجع الى الوصف (قوله بل افادة حكم فى الفرع) فيه ان افادة الحكم دلالة عليه غايته دلالة عقلية ودلالة اصل الوصف لفظية ولا ضير فيه لان اختلاف التصرف غير معتبر ولان المقصود بالعلة عند الشافعى ليس افادة حكم فى الفرع بل المقصود بها افادة الحكم فى الاصل ولذا جوز التعليل بالعلة القاصرة ولو كان المقصود بها افادة حكم فى الفرع لما جاز التعليل بالعلة القاصرة كيف وقد صرح به نفسه فى قوله ولان التعدى غير مقصود من التعليل عنده (قوله كالثمنية) فان العلة فى الذهب والفضة هى الثمنية عند الشافعى والجنس والوزن عندنا واشار بعطف قوله او الطعم الى ان التعليل بالطعم فى الاشياء الاربعة راجح عند الشافعى بوجهين احدهما عمومه على ما ذكره آنفا والثانى بساطته (قوله بالتفرد) اى البساطة حقيقة بان لا تركب فيه اصلا او اضافة بان يكون اقل اجزاء (قوله وترجيحنا المتعدد) اى متعدد الاجزاء (قوله كما فهمنا القدر) اى الوزن فى الموزونات والكيل فى المكيلات (قوله فيه) اى فى النص اى نص الربا (قوله ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر) اى فيكون طرف الاكثر راجحا وفيه بحث لان كون ترك طرف الاقل اسهل واولى يتوقف على ترجح طرف الاكثر ولو توقف ترجح طرف الاكثر على كون ترك طرف الاقل اسهل لزم الدور (قوله فى حقها) اى فى حق الافادة (قوله عرفه بعض الشافعية ا) قد ذكرنا ما يتعلق بهذا التعريف فى اول الكتاب فارجع اليه ولا نعيده (قوله والقيد الاخير) وهو قوله اذا ظهر يعنى ان المعدوم مخاطب بالاحكام

والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه لجواز دفع الزكاة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لايجرى فيهما  من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلايعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لايجوز (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لايتناول الاالكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود) لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان خاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستنبطا منه (راجح على العام) عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق فى مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا) اى جعل العام راجحا على الخاص (واقول فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعانى ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم فى الفرع والاعم افيد (ولان التعدى غير مقصود من التعليل عنده) حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدى (و) اقول (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية المتعدية بلا مرية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قلة الاجزاء) ﴿لتعميمه﴾
فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط و بعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى لا الصورة) يعنى ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار التأثير الثابت بالنص

---

الشرعية عند الاشعرى وقت كونه معدوما ولايتصور منه الفهم والافهام فلزم خروج الحكم المتعلق به عن التعريف ولماقيد بذلك القيد اندفع المحذور ولان المقصود هو الافهام والفهم وقت ظهور المخاطب وهذا مبنى على ان الحكم قديم عنده (قوله للجنس مجازا) اشارة الى ماتقدم فى بحث العام ان الجمع المحلى بلام التعريف مجاز عن الجنس حيث لاعهد ولا استغراق فكذا الحال فى الجمع المضاف الى ذلك الجمع فالمعنى خطاب الله المتعلق بفعل من افعال المكلف فيتناول الحكم المتعلق بخواص النبى عليه السلام ويندفع ايضا مايتوهم انه يلزم ان لايوجد حكم اصلا اذلاخطاب يتعلق بجميع الافعال لجميع المكلف قيل ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد على الآحاد فيتناول التعريف الخطاب المتعلق بخواص النبى عليه السلام وبالفعل المخصوص بمكلف واحد كالمخصوص بالمسافر والمريض بدون التأويل المذكور ورد بان مقتضى ماذكر توزيع آحاد الافعال على آحاد المكلفين لاتوزيع خطاب الله الذى لادلالة له على الافراد على آحاد افعالهم فانه مثل قولهم رأيت افراسكم المقتضى تعلق الرؤية بمجموع الافراس الموزعة على مجموع المخاطبين لامثل قولك ركب القوم افراسهم ليقتضى تعلق ركوب كل شخص من القوم بفرسه فقط (قوله خطاب غيرالله) اذلاحكم الاحكمه والرسول عليه السلام والسيد انما وجب طاعتهما بايجاب الله تعالى اياها وانما امرهما كاشف عن حكم الله تعالى وايجابه (قوله ليخرج منه ذلك) فان قوله والله خلقكم وماتعملون وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لكنه ليس فيه اقتضاء ولاتخيير بالقياس الى فعل المكلف اذلم يعلم منه طلب فعل اوترك من المكلف اوتخييره بين الفعل والترك بل انما هو اخبار بخليقه ومن لم يقيد بهذا القيد يخرجه باعتبار قيد الحيثية فى التعريف اعنى من حيث انه مكلف به (قوله ثم اورد) اى بعد زيادة قيد الاقتضاء او التخيير اورد خروج الاحكام الوضعية عنه مع انها من الافراد (قوله وحصول صفة له) اى لذلك الشئ ولايخفى عليك ان اضافة الحصول الى الصفة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الصفة الحاصلة وانه معطوف على تعلق (قوله باعتباره) اى باعتبار الحكم التكليفى (قوله ككونه دليلا له) اى ككون الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلا للحكم التكليفى وهو بيان للصفة الحاصلة لذلك الشئ من التعلق المذكور (قوله اوسببا) ككون الدلوك سببا لوجوب الصلاة وككون الطهارة شرطا لصحة الصلاة وكون الحدث مانعا عنها (قوله فزيد او الوضع

كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه فاين هذا من ذلك (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (كثرة الادلة لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط) اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر (وهو فاسد لمعنى الترجيح) لغة وعرفا فانه يدل  على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل (ولان استقلال كل) من الادلة بافادة المقصود (جعل الغير) فى حقها (كان لم يكن) لانه يؤدى الى تحصيل الحاصل فان قيل اى سر فى انا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير منوى من الليل ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة اجيب بان السر فيه ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التى فى الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثانى لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة (فلا يرجح) اى لا يقع الترجيح بين الروايتين (بكثرة الرواة ما لم يشتهر) اى ما لم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح (نص بآخر) اى بنص آخر (وكذا القياس) اى لا يرجح قياس بقياس يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هو العلة لا الاصل (المقصد الثانى) من الكتاب (فى الاحكام وما يتعلق بها) لما فرغ من مباحث الادلة شرع فى مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب

---

(تعميمه) اى ليشمل الاحكام الوضعية فان كون الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلا على الحكم الشرعى وكون الوقت سببا لوجوب الصلاة والطهارة شرطا والنجاسة مانعة انما هو بوضع الشارع وجعله اياه دليلا عليه وسببا وشرطا له ومانعا عنه واعلم ان من لم يزد قيد او الوضع فى التعريف وادعى ان الاحكام الوضعية لا ترد على التعريف نقضا يمنع تارة خروجها عن التعريف مستندا بانها ترجع الى الاقتضاء او التخيير اذ معنى جعل الشئ دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة الصلاة جواز الصلاة عند وجودها وحرمتها عند عدمها وهكذا والحاصل ان مرادنا بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى ويمنع تارة كونها من افراد الحدود فلا يضر خروجها وهذا اصطلاح جديد فلا مشاحة فيه (قوله بناء على هذا التعريف) قد عرفت انه نوعان ايضا بناء على التعريف الذى نقله عن بعض الشافعية (قوله ولا بحث عنه ههنا) وانما يبحث عنه فى الفقه (قوله كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين فى الذمة) الاول انه اثر لفعل التزوج والثانى لفعل الاجارة والثالث لفعل الشراء فانه اذا اشترى ثوبا بعشرة صار الثوب ملكا له وحدث بذلك الشراء فى ذمته عشرة دراهم ملكا للبائع (قوله المعتبرة فى مفهوم آه) الاولى ان يقول المعتبر بلا تاء تأمل (قوله لزم بالشروع اه) لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يتم فى النية اذ لا يقال انها لزمت بالشروع حتى يتصور التفريغ عنها مع انها تتصف بالصحة والفساد اللهم الا ان يقال الكلام فى صحة فعل المكلف والنية ليست من الافعال بل من احوال القلب تأمل (قوله وهو الذى يعتبر فيه) الضمير المرفوع راجع الى الاول والذى عبارة عن الحكم اى الحكم الشرعى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية بالمعنى السابق ينقسم فعل المكلف باعتبار ذلك الحكم الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغير منعقد ونافذ وغير نافذ ولازم وغيره وذلك لان الاحكام الشرعية اما من قبيل العبادات او من قبيل المعاملات والمقصود الدنيوى فى الاول تفريغ الذمة وفى الثانى الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ وترتب ثبوت الحق على صحة قضاء القاضى وترتب لزوم القضاء على صحة الشهادة فاذا كان كذلك فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى فى القسمين كما ينبغى يسمى صحة والفعل صحيحا الى آخر ما ذكره الشارح فظهر منه ان المتصف حقيقة بالصحة والفساد والبطلان وغيرها مما ذكر

على اربعة اركان) كما ان مباحث الادلة كذلك ركن فى الحكم وركن فى الحاكم وركن فى المحكوم به وركن فى المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما  عليه الركن (الاول فى الحكم)

عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف فى افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبي عليه السلام وبه يندفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله خطاب غير الله تعالى وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اى اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج منه ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع بتعلق شئ بالحكم التكليفى وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلا له اوسببا او شرطا او مانعا او غير ذلك فزيد اوالوضع لتعميه ولما كان الحكم فى اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت (وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اوالوضع فهو) اى الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الاول (تكليفى و) الثانى (وضعى اما التكليفى) وهو اثر الخطاب المذكور (فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كوجوب ونحوه) من الحرمة والندب فانها صفات للصلاة والقتل والنوافل مثلا ﴿كما﴾

(او) يكون (اثراله) اى لفعل المكلف ولا يبحث عنه ههنا (كالملك) فانه اثر لفعله الذى هو الشرى ونحوه (وما يتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين فى الذمة (والاول) اى ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اى فى مفهومه

هو الفعل لا الحكم وكذا الحال فى القسم الثانى على ما سيأتى نعم قد يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد وغيرهما بمعنى ما ثبت بخطاب الشارع اى اثره ولكن المقصود ههنا تقسيم الفعل الى هذه الاقسام بهذا الاعتبار لا تقسيم الحكم نفسه وكثير من العلماء على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه وفساده حرمة الانتفاع ومعنى نفوذه وجوب ثبوت الملك للمشتري بحيث لا ينفسخ وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شئ بشئ تعلقا زائدا على التعلق الذى لابد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل والفساد او البطلان بذلك الفعل وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل ثم على ما ذكره الشارح رحمه الله كل من الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحة كون الفعل موصلا كما ينبغى الى المقصود الدنيوى من تفريغ الذمة فى العبادات والاختصاصات الشرعية المذكورة فى المعاملات والبطلان كون الفعل بحيث لا يوصل اليه اصلا والفساد كونه بحيث يوصل اليه باعتبار اركانه وشرائطه لا باعتبار اوصافه الخارجية وهذا هو المراد بقولهم الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ووصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وكذا المراد بقولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا فى حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا فى نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اليه بحكم الحال مع تصور الانفصال فى الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون ثم بين رحمه الله معنى المنعقد والنافذ واللازم بحيث يظهر التقابل بينها فصار الحاصل ان البيع اما منعقد او غير منعقد والثانى هو الباطل والاول اما موصل الى المقصود الدنيوى كما ينبغى اى بحسب اركانه وشرائطه واوصافه الخارجية اولا كما ينبغى بل موصل بحسب اركانه وشرائطه لا بحسب اوصافه الخارجية والثانى هو الفاسد والاول هو الصحيح ثم هو اما صحيح غير نافذ كبيع الفضولى فانه صحيح لا فاسد على ما صرحوا به فى كتب الفروع موقوف على اذن المالك لا نافذ او صحيح نافذ وهو المراد باللازم فظهر ان الصحيح اعم من النافذ والتوقف على الاذن فى الصحيح الغير النافذ لا ينافى الايصال الى المقصود الدنيوى

وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اى الحاصلة فى الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة فى مفهوم صحة العبادة (اوالاخروية) اى الحاصلة فى الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر فى مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار بالاولية لانه قد يعتبر فى نحو



الصحة الثواب و فى نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى اوالاخروى ابتناء الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلاة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة اما عبادة الصبى ففى حكم المستثنى كما سيجئ فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف فقط (والاول) وهو الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (ينقسم الفعل باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره ولازم وغيره) وذلك لان المقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات الاختصاصات الشرعية وهى الاغراض المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك الى المعاملات وكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى كما ينبغى يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجة يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم فى المعاملات احكام اخرى منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغى فى تعريف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد خليتأمل (والثانى) وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية

---

كما ينبغى وانما المنافى هو الفساد وسقط اعتراض التلويح بانه يلزم ان لا مقابلة بين الصحيح والفاسد وبان لا يبقى فرق بين الصحيح والنافذ (قوله ويعلم منها مقابلاتها) اى مقابلات الانعقاد والنفاذ واللزوم (قوله ففى الرجحان والاستواء اشارة اه) الاشارة فى الاستواء الى ما ذكر باعتبار النفى اى لا يعاقب عليه وعدم العقاب من المقاصد الاخروية (قوله قد يكون الوجوب اه) قلت الاولى تركه والاقتصار على الحرمة والاباحة تأمل (قوله ذلك من باب التغليب) قيل نسبة الحكم الى التكليف تجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفى فعل المكلف وهذا السلب ليس بمأخوذ فى مفهوم الحكم الوضعى فلا تختل المقابلة فان عدم الاعتبار ليس اعتبارا بالعدم فالحكم التكليفى ما يعتبر فيه التكليف نفيا او اثباتا بخلاف الوضعى (قوله فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم) يعنى ان تقسيم فعل المكلف الى الاقسام المذكورة انما هو باعتبار الحكم الشرعى على ما تقدم (قوله فالفرض لازم اه) ليس هذا تعريفا للفرض بل بيان لما يصدق عليه وتعريفه علم فى التقسيم المذكور ضمنا (قوله ان استخف باخبار الآحاد) الباء صلة للاستخفاف اى لا يرى العمل بخبر الواحد فى القياس كاهل البدع (قوله اى كل واحد من المخاطبين) هكذا فسره التفتازانى فى حاشية شرح مختصر المنتهى وقيل المراد الجميع من حيث هو اذ لو تعين على كل احد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا ولا نسخ فلا سقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد بالذات بل يلزم على الجميع من حيث هو وعلى كل واحد بالفرض فعلى هذا التفسير لا يرد الاعتراض الذى ذكره الشارح رحمه الله تأمل (قوله فان قيل رفع الحكم) منشأ هذا الاعتراض قوله وسقوطه بفعل البعض يعنى انه يرتفع عن البعض بفعل البعض ولا يخفى عليك ضعف هذا الاعتراض اذ لا رفع ههنا اصلا حتى يرد عليه هذا الاعتراض بل هذا من قبيل تفريغ الذمة واسقاط الفرض بالاداء كما فى فرض العين الا ان الاداء ههنا بطريق النيابة فى البعض وبطريق الاصالة فى البعض وفى فرض العين بطريق الاصالة فى الكل ولكن هذا لا يضر نظيره الامام مع المقتدى فان قرآءة الامام قرآءة للمقتدى ولا يقال للمقتدى انه صلى بلا قرآءة بل صلى بقرآءة بطريق النيابة فعلى هذا الاولى فى الجواب عن هذا الاعتراض ان يقال ليس هذا رفعا بل ارتفاع بطريق تفريغ الذمة بالاداء فلا يكون نسخا (قوله لا نسلم اللزوم) اى الملازمة فى قوله لما سقط بفعل البعض اى

(ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهى ماشرع ابتداء غير مبنى على اعذار العباد فان كان اتيانه راجحا) على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله (فمع المنع) من الترك (بقطعى) من الادلة (فرض و) مع (المنع) من الترك (بظنى) من الادلة (واجب و) ان كان اتيانه راجحا على تركه (بلا منع) من الترك (سنة ان كان)  ذلك الفعل (طريقة مسلوكة فى الدين) سلكها الرسول عليه السلام اوغيره ممن هو علم فى الدين قال عليه السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى (اولا) اى وان لم يكن طريقة مسلوكة فى الدين (فنفل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله فان كان اتيانه راجحا على تركه اى ان كان تركه راجحا على اتيانه (فمع المنع) من الاتيان (حرام وبلا منع) منه (مكروه وان استويا) اى طرفا الاتيان والترك فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك (فمباح) فان قلت جميع ذلك مايعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففى الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ماهو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثراله فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفى غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام فى الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت اتصافها بها من ضرورة كونها من اقسام مايعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام

لا نسلم انه لو وجب على الجميع لم يسقط بفعل البعض كيف والدين يجب على الاصيل والكفيل معا ويسقط عنهما بفعل البعض كفيلا كان البعض او اصيلا (قوله والاختلاف فى طرق الاسقاط لا ينافى وحدة الساقط) الحاصل به هذا الجواب مذكور وانما اورده الامدى لان الاحكام الشرعية من فرض الكفاية والعين مختلفة فى حقيقة الوجوب بناء على ان العين لا يسقط بفعل البعض ويسقط الكفاية فلا يتحدان فى الحقيقة والعين يجب على كل واحد اتفاقا ولا يجب الكفاية على كل واحد فلا يتفقان فى الحقيقة واورده بعض المحققين جوابا عما يقال ان ما يسقط عن المكلف بفعل الغير لا يكون واجبا على كل واحد كالعين لاختلاف طريق السقوط فلا يكون الكفاية واجبا على كل واحد وتقرير الجواب لا نسلم ان ما يسقط بفعل الغير لا يكون واجبا على كل واحد كالعين فان اختلاف طريق السقوط عن المكلف لا يوجب الاختلاف فى الحقيقة فيتحدان فى الحقيقة فيجب اى على كل واحد كالعين مع ان العين لا يسقط الا بفعل الكل والكفاية يسقط بفعل الكل وبفعل البعض فكلام الشارح يحتمل التقريرين لكن تنظيره بالكفالة ابى عنه بل المناسب لهذا التنظير ان يقول لا نسلم ان اختلاف طرق الاسقاط ينافى وحدة الساقط فى الحقيقة لحقيقة الواجب على كل واحد فى الكفاية واحدة فيسقط بفعل واحد عن الكل لان الواجب واحد غير متعدد كما فى الكفالة فان الواجب فيها واحد اعنى الدين اللازم مع تعدد طرق اسقاطه فانه يسقط باداء الاصيل والكفيل والاجنبى بخلاف فرض العين فان الواجب فيه متعدد فلا يسقط بفعل الواحد بل انما يسقط بفعل الكل (قوله كتحصيل ملكة الخضوع آه) فانها لا تحصل الا بفعل كل واحد ولا يقوم فيها فعل احد عن الآخر (قوله كما فى خصال الكفارة) وقد تقدم بيانها فيما سبق فارجع اليه (قوله وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب) موضعها علم الكلام وقد بيناها فى شرح ما رتبناه فى ذلك الفن فلا نعيده (قوله اى يستحق الثواب) دفع لما يتوهم من ظاهر قوله والنفل يثاب فاعله من الذهاب الى مذهب المعتزلة من وجوب الثواب للمطيع (قوله مطلقا) اى دائما فيخرج صوم المسافر لان تاركه دائما يذم (قوله ويلزم النفل بالشروع) واعلم انهم اختلفوا فى ان النفل هل يلزم بالشروع او لا يلزم فذهب الشافعية الى الثانى واستدلوا عليه بان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون للواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا

دلى المعلم وهو فى الاولى لا الثانية اذلا رخصة تسمى سنة لو حرانا يستوجب العقاب والثانى كون الجهة التى بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرة فى المقسم اولا وبالذات ولا يكفى وجودها فيه فى الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التى هى مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت فى الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما فى العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى فاذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الاقسام (فالفرض لازم علما وعملا) اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى (فيكفر منكره) بالقول او الاعتقاد (و) يكفر (مستخفه) ايضا لان الاستخفاف بشرعى يقينى يوجب الكفر لانه دليل الانكار (ويفسق تاركه بلا عذر) كالاكراه والنسيان (وقد يطلق) الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعى بل (على ما يفوت الجواز بفوته) ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابى حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع فى مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعى (فلا يكفر منكره بل يفسق) اى يحكم بكونه ضالا فاسقا (ان استخف باخبار الآحاد) لان رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان كان مأولا فانه لا يفسق ولا يضلل لان التأويل فى مظانه من سيرة السلف (ثم ان حصل المقصود من فرضيته بمجرد حصوله ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدائه (وحكمه اللزوم على كل) اى على كل واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل البعض) لان الجميع اذا تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على كل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ ولا نسخ بعد النبى عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعى متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلى لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لا نسلم اللزوم كيف وقد سقط ما فى ذمة الاصيل باداء

---

لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا واجيب بمنع التخيير فى النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وذهب اصحابنا الى الاول واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفى عدم الاتمام ابطال المؤدى واعترض عليه بانه لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل واجيب بانه لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما يحصل بفعل مناقض للعبادة اذا لم يوجد شئ سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذى هو سقى ارضه الثانى ما ذكره بقوله ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية الى آخره وتحقيقه ان الجزء الذى اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانته سوى لزوم الباقى اذ لا صحة له بدون الباقى واعترض عليه بان صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة فلو توقفت هى عليها لزم الدور اجيب عنه تارة بانه دور معية لان صحة كل جزء تتوقف على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات الاجزاء فلا يضر كما فى المتضايفين وتارة بان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثانى عبادة وانعقاد الجزء الثانى عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وبقاء كونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع فى الجزء الثانى لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية والمعانى الشرعية لها بقاء باعتبار الشرع فان قيل فمن مات فى اثناء العبادات ينبغى ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة اجيب بان الموت منهى لا مبطل لحصول العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة (قوله واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل) اذا وجب ابتداء فعل المنذور لصيانة النذر (قوله اى الحرام اما لعينه) اعلم ان الحل والحرمة قد يضافان الى الافعال من الاكل والشرب وغيرهما وقد يضافان الى الاعيان نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم واحلت لكم بهيمة الانعام ونحو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ففى الاول يكونان حقيقة مستعملة

الكفيل والاختلاف فى طرق الاسقاط لاينافى وحدة الساقط فى الحقيقة كما فى الكفالة ( وان لم يحصل) المقصود من شرعيته (لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للخالق بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض عما عداه والتوجيه اليه فى الصلاة (وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما) وقطعا



حتى لايبرأ ذمته باداء غيره (وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما فى خصال الكفارة) فان الواجب عندنا احدها مبهما وتحقيقه ان الواحد من تلك الامور من حيث مفهومه الذى لا تعدد فيه معلوم ومن حيث تعدد ماصدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله فى ضمن معين ما وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير فى ايقاعه بين المعينات وكان الواجب معلوما كلف بايقاعه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها ( والواجب لايلزم الاعملا) اى لاعلما (فهو كالفرض العملى الافى الفوت) اى فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله فى ذلك بل فى ان جاحده لايكفر بل يفسق ان لم يكن مأولا وقد استخف باخبار الاحاد ( وقد يطلق ) لفظ الواجب (على الفرض ايضا ) فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون اتيانه راجحا على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعى اوظنى كقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك (وتارك كل) من الفرض والواجب (يستحق العقاب) للايات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يغفر الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصى وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لاعفو ولاغفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اى مكمل للدين (وتاركها) معى شئ ( يستحق اللوم ) كصلاة العيد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة والسنن الرواتب ولهذا لو تركها قوم عوتبوا او اهل بلدة واصروا قوتلوا وهى التى قال محمد رحمه الله فى كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء (و) الثانى (سنة

فيما وضعت له واختلفوا فى الثانى على ثلاثة اقوال الاول وهو مختار الكرخى انهما مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال اومن قبيل حذف المضاف فيكون المعنى حرمت عليكم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح امهاتكم واستدل عليه بان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد لا بالاعيان والمقصود من اللحوم ونحوها والاشربة الاكل والشرب ومن النساء النكاح لا اعيانها فتكون اضافتها الى الاعيان مجازا باحد الطريقين المذكورين وذهب عامة مشايخنا وهو مختار فخر الاسلام والمصنف الى انه حقيقة واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فانها كحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشئ كما تقول للغلام لاتشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيها فلايكون مجازا وخروج العين من ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد بحيث لايبقى احتمال الفعل اصلا فنفى الفعل فيه وان كان تبعا لكنه اقوى من نفيه فيما اذا كان مقصودا قيل ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة فى الشرع قد نقلت عن معناها اللغوى الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله. وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة حسا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك بعض المحققين فى ذلك طريقة متوسطة وهى ما اختاره الشارح توضيحها ان الفعل الحرام نوعان الاول مايكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثانى ما لايكون منشأ الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحال قابل للاكل فى الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزوم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فاضيفت الحرمة الى المحل للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه وذلك ليس من اطلاق المحل وارادة الحال والالفاتت تلك الدلالة بخلاف

الزوائد وتاركها لايستحق) اي اللوم كتطويل اركان الصلاة وسيرة عليه السلام في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد رحمه الله في كتاب الاذان وغيره لابأس (ومطلقها) اى مطلق السنة بان يقال ان من السنة كذا (مطلق عندنا) اى شامل لسنة النبي عليه السلام  وسنة غيره (خلافا للشافعي) فانها عنده مختصة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة (على الثابت بها) كما روى عن ابي حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اى واجب بالسنة (والنفل يثاب فاعله) اى يستحق الثواب (ولا يسيء تاركه) اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولايذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن كالنفل بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتي (وهو دون) سنن (الزوائد) في المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه السلام بخلاف النفل (ويلزم النفل (بالشروع) فيه (قصدا) حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى ولاتبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية لافعلا بمنزلة الوعد فيكون الادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته على البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو انه صار لله تعالى فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في الصلاة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صلاها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا (والحرام يستوجب العقاب) اى يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو)

---

الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ حرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام امامجازا او على حذف المضاف والشارح رحمه الله ذكر هذا الوجه اجمالا ثم احال تفصيله على ماذكره فيما سبق قبيل بيان الداعي الى المجاز فقد بسطناه ثمه ايضا فارجع اليه (قوله وهو استحقاق العقاب على الترك) اى ترك الواجب او ترك سنة الهدى وهذا على قول محمد واما على قولهما فلا يستحق العقاب كما صرح به آنفا فلا منافاة بينه وبين ما سبق تأمل (قوله احدهما احق) قيل الاحق يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا بضم الحاء على صيغة المجهول اى انت خليق به فالمعنى ههنا احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر وفيه نظر لان كون الشيء حقيقة في معنى لايقبل التشكيك حتى يكون اقوى اواولى فالصواب ان يجعل من حق لك بضم الحاء بمعنى ان اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الاخر والتسمية توصف بالمناسبة وعدمها (قوله اما الاول) اى الذى كان احق وانسب بكونه رخصة فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة وانما كان هذا القسم احق وانسب لان الحرمة لما كانت قائمة بسببها ومع ذلك يستباح الاقدام عليه من غير مؤاخذة كان في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة في هذا القسم كاملة لاتسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها ايضا كذلك واعترض عليه بوجهين احدهما لزوم اجتماع الضدين والجواب عنه ان معنى الاستباحة ههنا هو ترك المؤاخذة وذلك لايوجب سقوط الحرمة لجواز العفو على ماذكره رحمة الله عليه والثاني ان المحرم اذا كان قائما وحكمه كذلك فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز واجيب عنه انه عرف بالسبر والتقسيم ان الرخصة الكاملة لاتحقق الا من هذا الوجه وذلك لان العذر المرخص لايخلو اما ان يكون راجحا او مساويا او مرجوحا لاسبيل الى الاول والالكان موجبه عزيمة لارخصة لاستلزام كونه رخصة ان يكون كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض رخصة د فعا للتحكم وهو خلاف الاجماع ولا الى الثاني لانه لايخلو اما ان يقال بتساقط المتعارضين من كل وجه والرجوع الى الاصل اولا والاول لا يكون رخصة

اى الحرام (اما لعينه ان كان منشأ الحرمة عينه) كالخمر والخنزير والميتة (اولغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اى غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فعدمه لعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال اوحذف المضاف وفى الثانى  يلاقى الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له فى بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تنزيهى) وهو (الى الحل اقرب و) النوع الثانى (تحريمى) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لايعاقب فاعلهما يعاتب بالثانى اكثر من الاول والثانى ان يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم تنله شفاعتى فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى قلت المنفى بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان من الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقته لامته العصاة اللهم لاتجعلنا من المحرومين من شفاعته (وهذا) اى المكروه التحريمى (حرام عند محمد رحمه الله) اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن) لابدليل قطعى بل (بظنى فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثانى رخصة وهى ماشرع ثانيا مبنيا على الاعذار وهى) انواع (اربعة نوعان من الحقيقة) اى رخصة حقيقة لكن (احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز) اى يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن (احدهما اتم فى المجازية) اى ابعد عن حقيقة الرخصة (من الآخر) وجه الضبط ان الرخصة ﴿اوينكى﴾
ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والافمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق بكونها رخصة والافغيرها والمجاز ان لم يكن شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محلها بل كان نسخا فاتم فى المجازية والافغيره (اما الاول

والالكان كل فعل بقينا فيه على النفى الاصلى قبل ورود الشرع رخصة لكونه عملا بالنفى الاصلى وهو ممتنع والثانى اما ان يقال بالوقف عن الجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح كما هو مذهب بعض فذلك عزيمة لارخصة واما ان يقال بالتخيير بين الحكم بالجواز والتحريم كما هو مذهب آخرين فيستلزم ان لايكون اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة لعدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم بل متعين على ماصرحوا به وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المبيح وهو الاشبه بالرخصة لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح واذا ثبت هذا دل على ان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز فى العزائم اما الرخصة فليست الا ذلك والعمل بها مشروع بالاجماع فالعمل بالمرجوح مع وجود الراجح بطريق الرخصة جائز (قوله مع قيام المحرم والحرمة) الاول اشارة الى قيام سبب العزيمة فصارت الرخصة حقيقة والثانى اشارة الى عدم تراخى حكم السبب فصارت الحقيقة احق بكونه رخصة (قوله فلان حق الغير) والمراد بالغير فى مسئلة الايمان هو الله تعالى وكذا فى مسئلتى افطار رمضان والجناية على الاحرام (قوله اما اذا علم بقتله) اى اذا علم الغازى بقتله من غير شئ مماذكر من طمع الظفر على الكفار اواصابة النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم لايسعه الاقدام حتى او قتل لايكون مثابا لعدم حصول المقصود وهو اعزاز الدين بل فيه مجرد القاء النفس فى المهلكة من غير حصول المقصود بخلاف من بذل نفسه حتى قتل اقامة للمعروف من الامر بالصلاة مثلا والنهى عن المنكر فان المقصود من الامر بالمعروف وهو تفريق جمع الفسقة حاصل بقتله فيكون مثابا عليه فان الفسقة مسلمون معتقدون لما امرهم به من الصلاة مثلا فلابد من ان ينكى فعله فى قلوبهم وان كانوا لايظهرون ذلك فيبذل نفسه لذلك يصير مجاهدا وهذا معنى قول فخر الاسلام الذى يأمر بالمعروف اذا خاف القتل رخص له فى الترك لما فيه من مراعاة حقه كما رخص فى المكره على اجراء كلمة الكفر وان شاء صبر حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى فى حرمة المنكر باق وفى بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفرق جمع الفسقة وما كان غرضه الا تفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازى اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكى فيهم لان جمعهم لايتفرق بسببه فيصير مضيعا لدمه لامحتسبا مجاهدا لله تعالى انتهى قال فى السير الكبير لو ان رجلا حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر

فا استبيح مع قيام المحرم والحرمة) فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو (كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان) وكافطار المكره في رمضان وجنايته على الاحرام وعلى اتلاف



مال الغير وسائر الحقوق المحرمة كالدلالة على مال غيره وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما في تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يؤجر ان قتل باخذ العزيمة) اما الترخص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكفر اكراها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان في مال الغير والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى وهذا مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شئ من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعو الى ان ينكا في قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثاني فما استبيح مع قيام سبب) للعزيمة ومحرم للرخصة (تراخي حكمه) المراد بالاستباحة ههنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوي الطرفين لما في حكمه الآتي فان قيل المحرم

او ينكي فيهم فلا باس بذلك لانه قصد النيل من العدو وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله عليه السلام غير واحد من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ولم ينكر ذلك و بشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه على ما روي انه صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقهم ثم رأى كتيبة اخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يا رسول الله فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل عليهم وفرقهم وقتل وان لم يطمع في نكاية يكره له ذلك لانه يتلف نفسه بالقائها في التهلكة من غير نفع للمسلمين واعلم ان الشارح رحمه الله جعل الاكراه على اتلاف مال الغير مثل الاكراه على اجراء كلمة الكفر وافطار الصوم وغيرهما في الحكم ولم يفرق بينهما وقد فرق محمد وقال في الاكراه على اتلاف مال الغير فان ابى ان يفعل ذلك حتى قتل كان مأجورا ان شاء الله انتهى قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواه قالوا لانه لم يجد نصا معينا فيه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وترك الصلاة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليست هي في معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع عن الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وقيل الصحيح انه لا يجوز بذل نفسه لانه ليس فيه اعزاز الدين وقال في التقرير انه ليس بصحيح لان فيه احترازا عن هتك حرمة محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة والحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست في معنى تلك المسائل من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس على ما تقدم (قوله واما الثاني) اي الذي دون القسم الاول في كونه رخصة (قوله تراخي حكمه) صفة للسبب اي حكم بسبب العزيمة اعني وجوب الاداء وحرمة الافطار فمن حيث قيام السبب الموجب للعزيمة كانت الرخصة في هذا القسم حقيقة ومن حيث تراخي حكمه في الحال كان دون الاول فان الحكم في القسم الاول ثابت في الحال مع سبب غير متراخ فكان اقوى (قوله قلنا العلل الشرعية امارات اه) اقول هذا الجواب انما يمشي في قيام الحرمة في اجراء كلمة الكفر فقط لا في غيرها من الامثلة المذكورة في القسم الاول فالوجه فيهما ان المراد ببقاء الحرمة بقاؤها بمعنى انعدام دليل سقوطها بعد ثبوتها كيف ولو لم تبق معنى لما يثاب على ترك الافطار عند الاكراه حتى قتل والرخصة ثبتت ضرورة وهي تندفع بزوال الحرمة صورة بان لا يعاقب على فعله والحاصل ان لحرمة الافطار صورة وهي ان يعاقب على فعله وقد زالت تلك الصورة حتى كان لا يعاقب على فعله ومعنى وهو ان يثاب

قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (كافطار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار

وهوشهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اى حضر ولذا لوادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (و) حكمه ان (العزيمة اولى) عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل فى العزيمة  ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثما لتفويت نفسه بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى لو قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره فى الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان فى هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلى الذى هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثانى (واما الثالث) الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر (فما وضع عنا) اى ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة (والاغلال) هى ايضا مثل لما كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كتعين القصاص فى العمد والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع) الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث (فما سقط عنا مع مشروعيته اتفاقا فى موضع

على تركه ولم يزل ذلك بالرخصة ولذا كان يثاب على ترك الافطار عند الكره (قوله ولذا لوادى كان فرضا) عند جمهور الفقهاء خلافا للظاهرية فان عندهم الصوم فى السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء صام اولم يصم لكونه معلقا بادراك العدة فيلزمه عند ادراك العدة لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط (قوله وقد تراخى) اى من غير ان يعلق بشرط والا لما جاز صومه عن الفرض قبل وجود الشرط كما زعمه الظاهرية (قوله ومتضمن ليسر يختص بالرخصة) لان البلية اذا عمت طابت (قوله بخلاف المقيم المكره) قيده بالمقيم فان المسافر وكذا المريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل قيل انه يأثم كما فى التلويح وقيل يثاب كما فى الكشف نقلا عن شرح التأويلات (قوله قائم فيه مع المحرم) اى قائم معنى لا صورة كما ذكرنا (قوله جعل مثلا لثقل تكليفهم) وفى التقرير روى ان الاصر فى بنى اسرائيل كان فى عشرة اشياء كانت الطيبات محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلاة فى اليوم والليلة وزكاتهم ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلاتهم جائزة فى غير المسجد ويحرم عليهم الاكل فى الصوم بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره (قوله وكالخمر والميتة للمضطر والمكره) واختلفوا فى حكم الميتة والخمر والخنزير ونحوها فى حالة الاضطرار والكره فقال بعضهم لا يحل فى هذه الحالة ولكن يرخص له فى الفعل ابقاء للمهجة كما فى الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابى يوسف واحد قول الشافعى وقال بعضهم ترتفع فى هذه الحالة واختاره فخر الاسلام والمصنف وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الاول ويأثم عند الثانى وفيما اذا حلف لا يأكل حراما فتناول هذه الاشياء فى هذه الحالة حنث عندهم دون هؤلاء فعلى قول هؤلاء كان الاقدام على الفعل رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة فاذا سقطت العزيمة فى محل الرخصة كان اطلاقها عليه مجازا واستدلوا على ما اختاره فخر الاسلام بوجهين احدهما بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وجه الاستدلال انه استثنى حالة الضرورة وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد الحرمة المذكورة فى المستثنى منه وهو الحل كذا قيل واعترض عليه الشارح رحمه الله بانه قول بمفهوم الاستثناء وهو خلاف

آخر) المراد السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان
شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة (كالسلم) فانه بيع
والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان ﴿٣٩٧﴾ لنهيه عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر

البياعات لكنه سقط في السلم حتى لم يبق
التعيين مشروعا اصلا (وكالخمر والميتة
للمضطر والمكره) فان حرمة تناولهما
ساقطة في حقهما لخوف الهلاك على
النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا
وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر ومات
اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان
في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل
كذا ذكره الامام الاسبيجابي قيل في وجه
سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله
تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى
يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت
ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه
وهو الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم
الاستثناء وهو ليس مذهبنا كما سبق
فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء
يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت
التحريم في حالة الاختيار وقد كانت
مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة
الضرورة على ما كانت عليه فان قيل
استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال
الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله
من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان مع انه لم يدل على اباحته اجيب
بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء
من الغضب من الله اذ التقدير من كفر
بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله
الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء
ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز
ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان
حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل (وكقصر المسافر) فانه
رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى
مفسدا لما روى ان عمر رضي الله عنه قال لرسول الله عليه السلام انقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام

المذهب ثم قال فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة
عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم
فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه ولا يخفى عليك ان هذا مبني على
مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع اما على مذهب من قال
الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فانه يقول الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه
قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فتثبت الاباحة حالة
الاضطرار بالنص ايضا وثانيهما ما ذكره فخر الاسلام وهو ان حرمة الخمر لصيانة
العقل وحرمة الميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة لهما عند خوف
فوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض فيسقط المعنى المحرم بالضرورة
وهو صيانة العقل والنفس فلا حرمة للاشياء عنده واستدلت الفرقة الاخرى
ايضا بوجهين احدهما بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله
غفور رحيم اي غفور يغفر ما اكل مما حرم عليه رحيم باوليائه في الرخصة لهم
في ذلك فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة كما في الاكراه
على الكفر وثانيهما ان خبث هذه الاشياء باعتبار صفات فيها ولا تنعدم
تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت الحرمة ورخص الفعل للضرورة (قوله
على ثبوت الحل) اي حل اجراء كلمة الكفر على اللسان وانما تدل على عدم الغضب
عند الاكراه بناء على العدم الاصلي وقوله لجواز ان يكون مستباحا حشو زائد
(قوله فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز) لانه حينئذ لا تكون الركعتان
الاخيرتان صلاة لعدم النية لان نية الظهر مقصورة على الاوليين وضم غير
الصلاة الى الصلاة لا يجوز (قوله كاتمام الفجر) متعلق بالنفي لا بالمنفي اعني الجواز
على ما ظن لكنه فيه ما فيه تأمل (قوله لما روى ان عمر رضي الله عنه آه) دليل
نقلي لكون القصر رخصة اسقاط وقوله ونحن آمنون من الامن من الخوف لا من
الايمان يعني ان الله تعالى علق قصر الصلاة بالخوف حيث قال ليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ونحن آمنون من الخوف فلم نقصر الصلاة
مع الامن فاجاب النبي عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته اي فاعملوا بها والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا اسقاط محض على ما بينه
رحمه الله توضيحه ان الخوف ليس بشرط لقصر ذات الصلاة بل يكون شرطا
لقصر الاوصاف من ترك القيام الى القعود والركوع والسجود الى الايماء عند
الخوف من العدو وذات الصلاة تقصر عند الخوف والامن لانه صدقة الله تعالى

ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لايحتمل التمليك اصلاوان كان ممن لايلزم طاعته اسقاط محض لايرتد بالرد كعفو القصاص اوهبته اوتصدقه اوتمليكه من الولي ونحو ذلك فمن يلزم طاعته اولى بان لايتوقف على القبول لان تمليك الله تعالى في محل يقبله لايرد مطلقا كالارث بخلاف



تمليكنا في الاعيان في محل لايقبله اذالم يرد من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا ولارفق في هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير في انواع الكفارة وجزاء الصيد و الحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض اذمشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال الصلاة ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح الخفف) فان غسل الرجل الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر ابتداء و كان من قبيل المجاز لاعلى معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السارى الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل مادامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سريان الحدث الى القدم (وحكمه) اي حكم هذا القسم من الرخصة (ان العزيمة لاتبقى مشروعة فيه) وقد بينا ذلك في الصورة المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى المسح و لم يمسح اخذ بالعزيمة يثاب ولاثواب في غير المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة مادام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل (واما الوضعي) عطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال (فاثر الخطاب بتعلق شئ بالحكم التكليفي

---

والدليل على هذا الحمل نفي الجناح لان نفي الجناح ظاهر في الاباحة عند الخوف مباح لاواجب (قوله والتصدق بما لايحتمل التمليك) احترز بقوله مالايحتمل التمليك عن التصدق بالعتق لانه يحتمل التمليك لانه اثبات القوة الشرعية في المملوك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين توضيحه ان التمليك على نوعين ماهومضاف الى محل يقبله وماهو مضاف الى محل لايقبله والمملك ايضا على نوعين لازم الطاعة وغيرلازم الطاعة فاذا كان المملك غير لازم الطاعة فان كان التمليك من القسم الاول كهبة عين صدرت من شخص بقوله وهبت اوتصدقت اوملكتك هذا العبد فانه يقبل الرد حتى لوقال لااقبل لم يثبت الملك وان كان من القسم الثاني كقول ولي القصاص للقاتل وهبت اوتصدقت اوملكتك ملك القصاص و كقول الزوج لامرأته وهبتك الطلاق اوتصدقت به عليك فانه لايقبل الرد ولايرتد بالرد فيقع الطلاق و يسقط القصاص وان رد لانه اسقاط محض وان كان المملك لازم الطاعة فالتمليك سواء كان من القسم الاول اومن الثاني لايقبل الرد سواء كان ذلك لنا كالارث فانه تمليك منه لايقبل الرد من العبد اوعلينا كما نحن فيه من سقوط شطر الصلاة لايرتد بالرد لكونه ممن يلزم طاعته (قوله ولان التخيير) عطف على قوله لما روى (قوله لتعين القصر له) اى للرفق ومن الظن الفاسد ان الضمير المجرور راجع الى المسافر وهذا لانه يلزم المصادرة على المطلوب لاخذ المدعى في الدليل (قوله لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم) اقول فعلى هذا ان الماسح لو تكلف وغسل رجله في الخف من غير ان يبتل ظاهر خفه ولم يمسح على خفه وصلى معه لم تجز صلاته لانه قد صلى مع الحدث لان الحدث حل ظاهر الخف ولم يسر الى القدم والقدم طاهر فالغسل لم يقع في محله اذلاحدث في القدم فلافائدة في غسله والحدث الذي حل ظاهر الخف لم يزل اذلم يمسح عليه ولايخفى عليك ان في قاضيخان والخلاصة رواية تخالف هذا فليراجع (قوله لان المسح حينئذ) متعلق بقوله لما اشترط وتعليل للنفي وقوله حينئذ اى حين كون المعنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح (قوله وان الشرع) عطف على قوله وان المسح شرع ابتداء (قوله ولما كان فيه نوع خفاء) يعني انه عرف مطلق الحكم في اول المقصد الثاني بتعريف يشمل الحكم التكليفي والوضعي ثم شرع في اقسام الحكم التكليفي ولم يعرف الحكم التكليفي بما يختص به وعرف هنا الوضع بتعريف يختص به لما فيه من الخفاء بالنسبة الى التكليفي (قوله وحصول صفة) عطف

و حصول صفة له ) اى لذلك الشئ ( باعتباره ) اى باعتبار الحكم التكليفى ( فالمتعلق ) اى الشئ الذى تعلق بالحكم التكليفى ( ان دخل فى الاخر ) وهو الحكم التكليفى ( فركن والا ) اى وان لم يدخل فيه ( فان اثر ) المتعلق ( فيه ) اى فى الآخر ( فعلة والا )  اى وان لم يكن مؤثرا فيه ( فان اوصل ) المتعلق ( اليه ) اى الى الاخر ( فى الجملة فسبب والا ) اى وان لم يوصل اليه ( فان توقف عليه ) اى على المتعلق ( وجوده ) اى وجود الآخر ( فشرط والا ) اى وان لم يتوقف عليه وجوده ( فلا اقل من الدلالة عليه ) اى على وجوده ( فعلامة اما الركن فمايقوم به الشئ ) اى يدخل فى قوامه فيكون جزأله وهذا اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به الشئ لصدقه على المحل ( وهو ) اى الركن قسمان الاول ( اصلى ان لم يعتبر حكم الشئ ) الذى يتقوم بالركن ( باقيا عند انتفائه ) اى انتفاء الركن كالتصديق للايمان ( و ) الثانى ( زائد ان اعتبر ) حكم ذلك الشئ باقيا عند انتفائه لعذر وان انتفى ذلك المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن مايدخل فى الشئ ومعنى الزائد مالا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لانعنى بالزائد مايكون خارجا عن الشئ بحيث لاينتفى الشئ بانتفائه بل نعنى به مالا ينتفى بانتفائه حكم ذلك الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لاينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارجى يسمى زائدا بهذا الاعتبار ( وهو ) اى اعتبار الزيادة ( اما بحسب الكيفية كالاقرار فى الايمان ) فانه كيفية معتبرة فى الايمان بالركنية فانه لايسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط بعذر الاكراه ( او ) بحسب ( الكمية كالاقل فى المركب منه ومن الاكثر ) حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل عن الشافعى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لا فى حقيقة الايمان

---

على اثر الخطاب والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف (قوله مايقوم به الشئ لصدقه على المحل) و يرد عليه ايضا انه تفسير بالاخفى على ما فى التلويح وتركه الشارح لان كونه تعريفا بالاعم لصدقه على المحل يغنى واجاب عنه بعض الافاضل بان ما فى قوله مايقوم به الشئ عبارة عن الداخل الذى يقوم به الشئ فليس تفسيرا بالاخفى ولايصدق على المحل على انه انما يصدق عليه ان لوكان يقوم من القيام واما اذا كان من التفعيل بالتشديد فلا يصدق عليه اصلا ورد بان كون يقوم من التقويم بالتشديد لايلائم ذكر لفظة به لانه حينئذ ينبغى ان يكون يقوم على صيغة المعلوم بمعنى يدخل فى قوامه فلايناسب ذكر لفظة به ويحتاج ايضا الى ارتكاب تكلف حذف احد حروف المضارعة اعنى الياء التحتانية ولم يسمع ذلك واقول ان جعل ما عبارة عن الامر الداخل تخصيص بلا مخصص فيكون تعريفا بالاخفى ( قوله اى اعتبار الزيادة ) لايخفى عليك ان اعتبار الاصلية فى الجزء الاصلى للايمان بحسب الكيفية ايضا لانه عبارة عن التصديق والتصديق من الكيفيات النفسانية كما ان الاقرار من الكيفيات المسموعة ولقائل ان يقول ليس المراد بالكيفية ههنا ذلك المعنى اعنى كونه من مقولة اللفظ الذى هو من مقولة الكيفيات المسموعة بل المراد معنى آخر اعنى كونه فى حالة الاختيار والاضطرار لانه صفة عارضة له تأمل ثم كون الاقرار جزأ زائدا فى الايمان مذهب بعض اصحابنا منهم فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى وقال اكثر اصحابنا ان الايمان عبارة عن التصديق القلبى والاقرار شرط خارجى لاجراء الاحكام والكلام فى هذا التصديق مذكور فى محل آخر (قوله وهى لغة المغير كالمرض ) ومنه سمى المرض علة والمريض عليلا (قوله المريض قد يولد مريضا) يعنى ان الشخص اذا ولد مريضا يسمى عليلا ومافيه من المرض علة مع انه غير مغير لوصف الصحة وحاصل الجواب انه تسمى عليلا بالنظر الى الاصل اذ الاصل فى المولود الصحة (قوله العلة الشرعية ) اعنى الوصف المؤثر ( قوله وجوب الحكم ) والمراد بالوجوب ههنا هو الثبوت على ماصرح فى التقرير فان قيل فعلى هذا ينتقض بالشرط لان الثبوت بمعنى الوجود والشرط مما يضاف اليه وجود المشروط ايضا قلنا ان المشروط يوجد عند الشرط لاانه يوجد به كما هو كذلك فى العلة ولعل مراده بقوله مايضاف اليه وجوده وهو هذا ولو حمل الوجوب على ظاهره اعنى اللزوم لم يرد هذا ابتداء (قوله ودخل فيه العلل الوضعية) كالبيع للملك والنكاح للحل والطلاق للحرمة والقتل للقصاص (قوله والمستنبطة

واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لايكون مؤمنا عندهم (واما العلة) وهي لغة المغير كالمرض لايقال المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير ايضا من اصله النوعي سمي بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود اومن الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم (فما يضاف  اليه وجوب الحكم) خرج به ما يضاف اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به مايضاف اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخل فيه العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهي) اى العلة الشرعية (مقارنة للمعلول) بالزمان (كالعقلية) من العلل وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام (ومنا من) فرق بينهما و(جوز التراخي) اى تراخي الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا كان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها بزمان جاز بالاكثر لان الشرعية بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا بجواز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لايبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لايكون المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى تبقى كيف وهو حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها (وهي) اى العلة سبعة لانه ان لم توجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتب لاتوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلاثة

اجتهادا) كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة (قوله ولبطل غرض الشارع آه) وذلك لان غرضه نسبة الاحكام الى العلل وذلك لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولكن ايجابه لما كان خفيا لنا لعجزنا عن دركه شرع العلل ونسب الاحكام اليها فصارت موجبة للاحكام في حق العباد ولو جاز التخلف لبطل هذا الغرض وفي قوله من وضع العلل اشارة الى ما قالوا ان العلل الشرعية غير موجبة لذواتها بل بجعل الله تعالى ووضعه مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست بموجبة الثواب بذواتها لان العبد بعمله لايستحق على مولاه شيأ الا ان الله تعالى جعلها بفضله موجبة للثواب وكذا الكفر والمعاصي لاتوجب العقاب بذواتها بل بجعل الله تعالى اياها سببا موجبا للعقاب بعدله فصار نسبة الثواب الى الطاعات ونسبة العقاب الى الكفر والمعاصي بجعل الله تعالى لا بذاتها هذا في التقرير وغيره وقال العلامة حميد الدين هذا ينزع الى مذهب الاشعري فان عنده ان العفو عن الكفر جائز عقلا وان ورد السمع بخلافه واما على اصل اصحابنا فلا يستقيم هذا الكلام فان عندهم ان الحكمة تقتضي تعذيب الكافر بكفره وترك تعذيبه ليس بحكمة هذا ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي واجيب بان الكفر وان كان سببا بنفسه عقلا الا انه ليس سببا بذاته للعقوبات المنصوص عليها بل ذلك بالشرع لان العقل لايهتدي اليه ولهذا جاز التخصيص في حق بعض الكفار دون بعض (قوله وزمانا ممنوعة) فيه ان العلة الفاعلية لابد وان تكون مقدما على المعلول في زمان تأثيره تقدما زمانيا والا لزم تحصيل الحاصل وان حركتي الاصبع والخاتم لايرد نقضا لان المنازعة في حركة الاصبع زمانا وهي الحركة الضمنية للخاتم التي هي معلولة في الحركة لعلة حركة الاصبع لا الحركة القصدية (قوله اى العلة سبعة) اى ما يطلق عليه لفظ العلة سبعة وذلك لان مورد القسمة لابد ان يكون صادقا على الاقسام حقيقة فلو كان مورد القسمة نفس العلة لما صح هذا التقسيم لان العلة حقيقة لاتصدق الا على قسم واحد وهو القسم الاول (قوله وهي العلة الحقيقية) يعني ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لها ويضاف ذلك الحكم اليها بلا واسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات الحكم والمراد بالمعنى ههنا هو الاثر لا المعنى اللغوي ولا المعنى الاصطلاحي المشهور وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم متصلا بها بلا تراخ فاذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف الثلاثة كان حقيقة قاصرة عند بعض مشايخنا منهم فخر الاسلام ومجازا عند

﴿آخرين﴾

فقسم آخر فحصل سبعة ولذا قال (اما علة اسما ومعنى وحكما) وهي العلة الحقيقية (بان وضع) اي العلة (له) اي للحكم
هذا تفسير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) اي العلة (فيه) اي الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولا يتراخى)
الحكم (عنها) اي عن العلة



هذا تفسير العلة حكما (كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما
(للملك) وكذا النكاح علة كذلك
للحل والقتل للقصاص (واما) علة
(اسما ومعنى) للوضع والتأثير لا حكما
لتراخي الحكم اعني لا يترتب ابتداء
بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي
حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا
جنس تحته انواع اربعة لان التراخي
اما حقيقي او رتبي فعلى الاول اما ان يستند
الحكم الى اول الوقت او يقتصر
على وقت الاضافة الحقيقية
او التقديرية فان استند فاما ان يتراخى
الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى
باسم الجنس اعني علة اسما ومعنى
لا حكما او الى ما يحدث بها فيسمى علة
في حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة
وان اقتصر سميت علة تشبه السبب
وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي
رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى
الاقسام الاربعة بالامثلة والى مثال
كل قسم منها باعادة الكاف فالاول
وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند
الحكم الى الاول ويكون التراخي الى
ما لا يحدث بالعلة (كالبيع الموقوف)
فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير
ولذا يعتق باعتاق المشتري موقوفا لا
كما قبل البيع ويحنث به من حلف لا يبيع
لا حكما لتراخيه الى اجازة المالك وعندها
يثبت الملك من وقت البيع مستندا
فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة
لا مقتصرا فيظهر كونه علة لا سببا اذ
السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها لمانع قلنا
ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا (والبيع بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لا حكما
لما سبق في بحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة

آخرين وبهذه الاوصاف الثلاثة تنقسم الى سبعة اقسام لانه ان اجتمع فيه
الاوصاف الثلاثة فهي حقيقية والا فاما ان يكون المنتفي هو الحكم او الاسم
او المعنى وذلك ثلاثة اقسام او الاسم والحكم او الحكم والمعنى او الاسم والمعنى
وذلك ايضا ثلاثة اقسام فبلغت الجملة سبعة (قوله كالبيع المطلق) اي الخالي
عن شرط الخيار (قوله كالبيع الموقوف) اي بيع الفضولي مال غيره (قوله
للوضع) فانه وضع لحكمه وهو الملك (قوله ومعنى للتأثير) فانه يؤثر في الملك
ويظهر اثره في الحال فان المشتري من الفضولي يملك المبيع ملكا موقوفا على
اجازة المالك حتى لو اعتقه المشتري ينفذ عتقه موقوفا ولم يبطل ولو لم يثبت الملك
للمشتري ابطل عتقه كما لو اعتقه قبل العقد (قوله ويحنث به) اي بالبيع الفضولي
وكذا بالشراء الفضولي لو حلف لا يشتري (قوله لتراخيه الى اجازة المالك)
لان حق المالك مانع عن ترتب الحكم في الحال لان حقه محترم لا يجوز ابطاله عليه
بلا اذنه فيتراخى الى زمان اذنه فاذا زال المانع بالاجازة يثبت الحكم بهذا البيع
مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بجميع زوائده متصلة ومنفصلة
(قوله في العلل المستنبطة) اعني الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل
الوضعية الشرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب عنه بان الخلاف في العلة
الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وما نحن فيه ليست علة حقيقية بل هي علة
اسما ومعنى فالتخلف عنها ليس بتخصيص بل جائز بالاتفاق ورد هذا بانه يستلزم
ان لا يتصور تخصيص العلة اصلا لان الحكم لو تخلف لمانع لم يبق علة حقيقية
فحينئذ يرتفع الخلاف والامر ليس كذلك (قوله لما سبق في بحث مفهوم المخالفة)
اي في بحث التعليق بالشرط من اواخر البحث (قوله باسقاطه) اي باسقاط
الخيار يعني لو باع عنده بشرط الخيار فاعتقه المشتري في مدة خيار البائع ثم اسقط
البائع خياره لا ينفذ اعتاق المشتري لعدم ملكه لان خيار البائع يمنع ملك المشتري
ولو كان المشتري مخيرا فاعتقه البائع لا ينفذ عتقه لما ذكر (قوله لتغير
الاحكام) من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اي الاحكام المتغيرة فان كلا من
تعلق حق الورثة بالمال والحجر من الاحكام المتغيرة التي كان مرض الموت علة لها
وتراخي تلك الاحكام الى وصف اتصال المرض بالموت فان اتصل به ثبت التعلق
والحجر المذكوران من اول وقته والا فلا والموت يحدث بالمرض (قوله الا انها)
اي التزكية (قوله واما عدم لزوم القصاص) اي قصاص المزكي او الشهود (قوله
عند رجوع الفريقين) اي المزكي والشهود (قوله ظهر انها) اي التزكية تعدى

لاسبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لاينفذ باسقاطه لعـدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثانى وهو ان يكون التراخى حقيقيا و يستند الحكم الى الاول و يكون التراخى الى مايحدث بالعلة (كرض الموت) فانه موضوع  لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة ومؤثر فيه شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له وتنفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لترادف الآلام المفضى الى الموت صار بمنزلة علة العلة (والجرح) المفضى الى الهلاك بواسطة السراية فانه كرض الموت بعينه (والرمى) المفضى اليه بواسطة المضى فى الهواء والنفوذ فى المرمى والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة فى وجوب القصاص (والتزكية عند الامام) ابى حنيفة رحمه الله فانها موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكى عند الرجوع الا انها لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فتضمن الشهود ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضى وقالا التزكية ثناء ليس بتعد ولاضمان الا بالتعدى ولذا لاضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تعدى معنى والاعتبار للمعانى (و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب (كالايجاب المضاف الى وقت) نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين جوز ابو يوسف رحمه الله فى النذر بالصلاة والصوم فى وقت ﴿ان﴾ بعينه التعجيل قبله فان التراخى وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخيرين لم يجوزه محمد اعتبارا لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبه بالسبب لان السبب الحقيقى لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التى اخر عنها الحكم لكن

معنى وذلك لانهم بالتزكية جعلوا مالم يكن موجبا موجبا اذ الشهادة بدون التزكية لاتوجب شيأ فهذا عين التعدى (قوله ومقتصر) اى على ذلك الوقت المضاف اليه الامستندا الى اول وقت التكلم (قوله وللاولين) اى الوضع والتأثير (قوله جوز ابو يوسف) وابو حنيفة معه على ما فى كتب الفروع (قوله وللاخيرين) اى التراخى والقصر (قوله اعتبار الايجاب العبد) علة لعلية العلة اعنى قوله وللاخيرين (قوله لان السبب الحقيق) علة لعدم كونه علة حقيقية وفيه ما فيه وعلة مشابهته بالسبب هى قوله الآتى لوقوع تخلل الزمان بينها و بين الحكم واعلم انه رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان تخلل بين العلة والحكم زمان ولايجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما ترى وهو المذكور فى التوضيح ايضا واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الوجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم و يتوقف الحكم على واسطة هى الوصف فيكون العلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار هذا ولكل وجهة هو موليها (قوله والاجارة كذلك) الظاهر ان قوله كذلك تقييد للاجارة لاخبر عن كونها مثل الايجاب المضاف الى وقت فى كونها علة تشبه الاسباب والا لكفى ان يقال والاجارة عطفا على الايجاب المضاف بدون ذكر لفظة كذلك فعلى تقدير كونه تقييدا لها يرد عليه ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل وكون الحكم متراخيا عنها وكونها شبيهة بالاسباب انما يكون اذا صرح الاضافة الى الوقت كما اذا قال فى رجب مثلا آجرتك الدار من غرة رمضان حيث يثبت الحكم فى مثل هذه الصورة من غرة رمضان لاقبله على ما هو الظاهر من التوضيح ايضا واما لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم فى الحال ولايكون فيه تراخى الحكم ولا الاضافة الى المستقبل و يلزم منه ان تكون هذه الصورة مشابهة للاسباب والذى ذهب اليه المحققون وهو المصرح فى البزدوى وشروحه هو ان فى الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولم يصرح و يدل عليه ايضا ما ذكره بقوله فان الاجارة وان صحت فى الحال الى قوله وشبيه بالسبب للاضافة التقديرية فان الظاهر منه كون الاجارة مطلقا اضيفت الى الوقت المستقبل صريحا اوعلة تشبه الاسباب بل الظاهر من قوله للاضافة التقديرية

اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله اولم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب (والاجارة كذلك) اى المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره  في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه بالسبب الا ضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا (والنصاب قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغنى يوجب المواساة لا حكما لتراخي حكمه الى وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو المسمى علة العلة (كشراء القريب) علة العتق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء كحكم المقتضى الى المقتضى ولا شك ان مطلق الشراء او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شراء القريب او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لا حكما كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفي الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لا اسما (كاخر جزئيها) اي العلة (كالقرابة والملك) فان المجموع علة (للعتق فايهما تأخر كان علة لذلك) اى معنى لتأثير كل منهما في العتق

ان الاضافة في جميع الاجارة حتى في نحو قوله في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان تقديرية فالاولى ان يقول والاجارة بدون كذلك (قوله والنصاب قبل الحول) واعلم ان النصاب قبل تمام الحول علة اسما ومعنى لا حكما وشبيه بالسبب اما انه علة اسما فلانه وضع شرعا لايجاب الزكاة ولهذا يضاف الزكاة ويقال وجب الزكاة للنصاب واما انه علة معنى فلتأثيره في الحكم اعني وجوب الزكاة لان الغني يوجب المواساة والاحسان الى الفقير لقوله تعالى واحسنوا وانفقوا مما رزقناكم والغنى في النصاب لا في وصفه وهو النماء واما انه لا حكما فلعدم ظهور تأثيره بدون النماء بل يتأخر حكمه الى النماء بالحولان لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول واما انه يشبه السبب فبوجهين على ما ذكره فخر الاسلام احدهما ان الحكم وهو وجوب الاداء تراخى عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل بسوم السائمة في المرعى وبكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالنصاب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوى شبهه بالسبب وثانيهما ان الحكم تراخى الى ما هو شبيه بالعلل وهو النماء فاذا تراخى حكمه الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبه بالسبب من هذا الوجه ثم وجه مشابهة النماء بالعلل انه حقيقيا كان او حكميا فضل على الغنى يوجب الاحسان الى الفقير كاصله اعني الغنى نفسه ويزداد به اليسر في الواجب فكان له اثر في وجوب الزكاة من هذا الوجه فاشبه العلة والشارح رحمه الله اشار الى وجه مشابهة النماء بالعلل مع الوجه الثاني من وجهي مشابهة النصاب بالسبب بقوله ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ثم بين وجه عدم كون النماء علة حقيقية بقوله ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا لكن اللازم باطل اذ لو كان حقا لزم عدم جواز الاداء قبل الحول وهو باطل فكذا الملزوم ثم بين جهة العلية في النصاب وجهة ترجح عليته على سببيته حتى قالوا انه علة تشبه السبب ولم يقولوا انه يشبه العلل فقال ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة كما اشبه السبب يعني ان الحكم لما تراخى الى وصف لا يستقل بنفسه ويحتاج في وجوده الى النصاب وهو النماء لم يكن النصاب سببا حقيقيا لان السبب الحقيقي ما تراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه

اما القرابة فلانها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح فبأعلاهما اولى واما الملك فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما الوجود الحكم معه وعدم تراخيه عنه لا اسما لان قدرة العتق لما كانت من احدهما ونفسه من الآخر كان الموضوع  للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تأخر الملك فكشراء الثابت قرابته فالمشتري معتق حتى يصح نيته الكفارة عند الشراء لا بعده اذ لا يتراخى الحكم عنه واما تأخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه فالمدعي معتق وغارم نصيب الآخر (بخلاف آخر الشاهدين) فان المعمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما وحكما) لا معنى (كالسبب) الداعي (القائم مقام السبب) المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشق لرخصهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعي الوطئ لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطئ وخروج المني والحدث (والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام المدلول) كالخبر عن المحبة والبغض في ان احببتني او ابغضتني فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعي اليهما) اى السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلاثة (اما دفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة مع عدم امكانه كما في النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما في القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة العلة (مع امكانه)

كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا يشبه العلة اصلا لتراخي حكم القطع الى ما هو مستقل بنفسه اعني سرقة السارق واذا لم يكن النصاب سببا حقيقيا اشبه العلة كما اشبه السبب ثم بين جهة ترجيح علية على سببيته بقوله ولاصالته غلب اه يعني ان النصاب يشبه العلة من جهة نفسه ويشبه السبب من حيث توقف الحكم وهذا وصف تابع فيرجح الشبه الذي له من جهة نفسه لاصالته على الشبه الذي له من جهة وصفه هذا كله عندنا وقال مالك ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة اصلا بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول عنده كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلاة قبل الوقت وقال الشافعي النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل آخر المطالبة من صاحب المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا اصح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل كما لو عجل قبل تمام النصاب وقبل ان يجعل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكاة غير موقوف على حلول الاجل كالمديون اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا صلى في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكاة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه عند الحول كذا في الاسرار وقال في الكشف المذكور في المبسوط وكتب اصحاب الشافعي ان النصاب اذا هلك قبل تمام الحول له ان يسترد المعجل الى الفقير اذا بين له انه يعطيه معجلا وان اطلق الاداء لم يكن له ان يرجع عليه وقال فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور في الاسرار بعض اقواله (قوله واما علة معنى وحكما لا اسما اه) عرفه فخر الاسلام بقوله كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين فان آخرهما وجودا علة حكما لاضافة الحكم اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما انتهى واعترض عليه بان الحكم لا يكون علة ولا صادقا عليها فلا يجوز اخذه في تعريفها واجيب بانه من قبيل حذف المضاف اى علة كل حكم تعلق بعلة اه ولهذا عدل عنه المصنف الى تمثيله بانها الجزء الاخير من العلة ولم يذكر التعريف الذي ذكره فخر الاسلام

﴿قوله﴾

كما فى السفر والمرض والمباشرة (او الاحتياط) كما فى العبادات وذواعى الوطئ فى الحرمات (واما) علة (اسما فقط كالمعلق بالشرط) على ما يأتى فى مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع  الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما

(واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفا له شبهة العلة (كاحد وصفين تركبت منهما العلة) كتركب علة الربا من القدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا فى التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس فعلى هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فيثبت به ربا النسيئة لانه شبهة الفضل لما فى النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف ربا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسى سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له مالم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تأثيرا تاما اوبلا واسطة ولو سلم ان له تأثيرا لكن ليس فى جزء المعلول بل فى نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل ههنا لانه بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط فى حكم العلة) كما سيجئ امثلته فان الحكم مترتب عليه من غير وضع ولا تأثير (واما السبب) وهو فى اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك

(قوله كالقرابة والملك) الاولى اوالملك بدل واو الجمع لانه مثال للجزء الاخير وذلك اما القرابة او الملك على ما سيظهر لك (قوله فان المجموع علة) يعنى ان مجموع القرابة والملك علة للعتق فى القريب فان القرابة مؤثرة فى ايجاب الصلة حتى وجب عليه نفقة القريب عند الاحتياج والعتق صلة لان الرق يوجب قطع الصلة لاستلزامه الذل فوجب صيانة القرابة عما يوجب القطع الاترى ان الله تعالى صان هذه القرابة عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع لحرمة نكاح القريب فلأن يصان عن اعلاها لذلك اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد من الملك لان من لا يملك لا يقدر على الاعتاق كملك الطلاق مستفاد من النكاح ولانه مؤثر فى ايجاب الصلة ايضا يستحق العبد بسبب الملك النفقة على مولاه ومن المعلوم ان كلا منهما على حدة ليس علة مستقلة فى العتق فظهر ان المجموع علة حقيقة لتحقق التأثير فبانتفاء احدهما ينتفى الحكم ثم ان ايهما تأخر كان علة معنى وحكما لا اسما اما معنى فلما ذكرناه من التأثير واما حكما فلترتب الحكم عليه بلا تراخ واما انه لا اسما فلان قدرة العتق من الملك ونفس العتق من القرابة فكان الموضوع للعتق هو المجموع لا احدهما وهذا معنى قول فخر الاسلام ان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك اى بالعلة احدهما ثم بين تأخر كل من الملك والقرابة كما ترى (قوله كالسفر للمطلق) على صيغة اسم الفاعل اى المجوز للرخص وكذا لفظ المشق اسم فاعل فان كلا منهما سبب داع الى المشقة وقائم مقامها فى ايجاب الرخصة شرعا وكذا النوم الداعى الى استرخاء المفاصل قائم مقامه فى ايجاب الحدث وكذا دواعى الوطئ من المس بشهوة قائم مقام الوطئ فى ايجاب حرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف لكنه بشرط الانزال فى افساد الاعتكاف (قوله وعدم الفاصل) اى الحائل بينهما (قوله وخروج المنى والحدث) لا يخفى عليك ان ذكر لفظ الحديث مما لا وجه له ههنا لانه ليس بمؤثر بل هو الحكم على ما ذكره آنفا (قوله فان كلا منهما) اى من الخبر عن المحبة ومن البغض (قوله والداعى اليهما) لما ذكر ان وضع الشئ مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعى مقام المسبب المدعو اليه مثل السفر والمرض والنوم والمس بشهوة

فى الايصال فاصطلح لمعنيين اشار الى الاول بقوله (فما يكون طريقا الى الحكم فقط) اى بلا وضع له ولا تأثير فيه وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشراء لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشراء لملك الرقبة فانه علة والى الثانى بقوله (وقد يطلق) اى السبب (على) كل (مادل السمع على كونه معرفا لحكم شرعى) وهذا اعم لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فاستذكر من اسباب الشرائع حقيقة بالثانى لا الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات (وهو) اى السبب اربعة لان افضاءه اما فى الحال او فى المآل والثانى سبب مجازى والاول اما ان يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم فان كل سبب لابد ان يتخلل بينهما علة اولا والثانى سبب حقيق والاول ان ثبت الحكم به غير موضوع له والا كان علة او ثبت بعده بلا تراخ فسبب فى حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخى او به غير موضوع لمتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فبين الاقسام الاربعة بقوله (اما) سبب (حقيق وهو طريق الحكم بلا انضياف وجوب او وجود اليه) اى وجوب الحكم او وجوده (وضعا) متعلق بالانضياف (وبلا تعقل التأثير) فى الحكم كما يعقل فى سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة واخرج بقوله

والنكاح والثانى اقامة الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة والبغض يقام مقام المحبة والبغض فى قول المرأة احب او ابغض جوابا لقول الزوج ان احببتنى فانت طالق فيقع الطلاق بقولها احب وان كانت كاذبة لان قولها دليل على ذلك فاقيم مقامه كالسفر مقام المشقة اراد ان يذكر المعنى الذى جوز لاجله ذلك اى اقامة الشئ مقام غيره باحد الطريقين وذلك بثلاثة اوجه الاول دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما فى النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما فى القلب من المحبة والبغض وغيرهما الثانى دفع الحرج لتعسر الوقوف على حقيقة العلة فى امكانه كما فى السفر والمرض والمباشرة والطهر القائم مقام الحاجة فى الطلاق وقد عد فخر الاسلام التقاء الختانين من هذا القبيل على خلاف ما ذكره الشارح الثالث الاحتياط كما فى العبادات حيث اقيمت الدعاوى مقام الوطئ فى العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والمحرم وحرم دواعيه للاحتياط واقيمت الصلاة بالجماعة مقام الاسلام وان لم يعرف منه تصديق واقيم الاقرار المجرد مقام الاسلام فى احكام الدنيا وكما فى دواعى الوطئ فى الحرمات فان الزنا حرم صونا للفراش عن الفساد حفظا للنسل ثم اقيمت الدواعى من المس والقبلة والنظر بشهوة مقامه فى الحرمة حتى حرمت هذه الامور (قوله كاحد وصفين) اى مؤثرين لابد من ذكر هذا القيد على ما وقع فى عبارة فخر الاسلام لان الحكم متى توقف على وصفين احدهما مؤثر دون الآخر فالمؤثر علة والآخر شرط لا دخل له فى التأثير وما نحن فيه ليس كذلك بل لكل من الجزئين تأثير توضيحه ان الحكم اذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل وصف منهما على حدة ليس علة اسما لعدم الوضع والاضافة ولا حكما لتأخر الحكم عن احدهما الى وجود الآخر لان المراد هو الجزء الغير الاخير واحد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وحكم الجزء الاخير قد سبق فى العلة معنى وحكما لكنه علة معنى لان الغرض ان لكل منهما تأثيرا ولهذا قالوا ان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربا النسيئة لما فيه من شبهة الفضل لان فى النقد مزية على النسيئة فلا يجوز ان يسلم قوهيا فى قوهى للجنس ولا ان يسلم حنطة فى شعير

القدر لان لكل من الجنس والقدر شبهة العلية فيحرم بهما شبهة الفضل فى محلهما بخلاف ربا الفضل حقيقة حيث لا يثبت بكل من الجنس والقدر على حدة لان ربا الفضل اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل لا بد له من ثبوت حقيقة العلة اعنى مجموع القدر والجنس واعلم ان هذا اعنى ما سماه المصنف علة معنى لا اسما ولا حكما مما اختلف فيه المشايخ فقال الامام القاضى ابو زيد وشمس الائمة السرخسى ومن تابعهما ان هذا الوصف سبب محض ليس فيه معنى العلية اصلا مستدلين بان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدأ معتبرا لتمامه وكان كالطريق الى الغير وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا على ما هو شأن السبب وقال فخر الاسلام انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر فى الجملة والسبب المحض غير مؤثر واختار المصنف قول فخر الاسلام ورجحه بما ترى وقالوا هذا الخلاف فى الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركبت كان مجموع الاوصاف علة عند بعض وصفة الاجتماع عند بعض آخر والوصف الزائد المجهول عند بعض حتى قالوا فى سفينة لا تغرق بوضع كر وتغرق بزيادة قفيز على الكر لو وضع فيها كر وقفيز فغرقت كان الكر والقفيز جميعا علة التلف عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند الفريق الثانى وقفيز واحد غير عين من الجملة عند الفريق الثالث والقاضى ابو زيد وشمس الائمة اختار المذهب او الثالث فكان الوصف الاول عند وجوده قبل وجود الوصف الآخر خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة غير عين لكونه عينا فلم يكن له اثر فى الحكم فكان سببا محضا واختار فخر الاسلام المذهب الاول ولكل وجهة واعترض على ما اختاره فخر الاسلام بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول واجيب بما حاصله انا لا نسلم انه مخالف لما تقرر كيف وان معنى ما تقرر انه لا تأثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول تأثيرا تاما او بلا واسطة ونحن لا ننكره بل نقول به لكن لا يلزم من نفى التأثير التام وبلا واسطة نفى التأثير المطلق ولا نفى التأثير الناقص وبواسطة والذى اثبتناه فى الاجزاء هو التأثير الناقص فلا مخالفة ولو سلم ان للاجزاء تأثيرا تاما ولكن لا يلزم

بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة او جوب الحكم بهما وضعا وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقيد الوضع ليدخل فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشراء فانه سبب لا علة وبقوله وبلا تعقل التأثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير او شبهته فيها اما الحقيقة ففى السبب الذى فى حكم العلة والذى له شبهة العلة اما الاول فلا نضياف العلة المتخللة اليه وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما سيجئ تحقيقه واما الثانى فلا نضياف العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور معنى العلة فى هذا فان فى رفع المانع يتراخى وجود العلة ظاهرا كحفر البئر بخلاف قطع الحبل وشق الزق وفى الفعل المفضى بتوسط عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة ضرتها بخلاف شهادة القود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدى دون الاول واما الشبهة ففى المجازى لان شبهة العلة المالية تقتضى شبهة التأثير بلا مرية وسيأتى تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى ( وحكمه ) اى حكم السبب الحقيق ( ان لا يضاف اثر الفعل اليه ) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب ( فلا يضمن الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن حربى بوصف طريقه ) الا اذا ذهب معهم

فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يضف [illegible]
ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جناية فى حقه لالتزامه اياه فدلالته مباشرة لاسبب كمودع دل سارقا على [illegible]
لكن لما كانت الدلالة فى معرض الزوال لم يضمن بها  حتى يستقر باتصال القتل الى [illegible]
والاصار كما اخذه فارسله اوزماه فلم يصبه
وانما لم يضمن حلال دل على صيد الحرم
لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع
المسجد والاموال المحترمة لله تعالى
كالموقوفة وانما اوجبوا الضمان
على الساعى استحسانا على خلاف
القياس لغلبة السعاة (ولا) يضمن
(من دفع الى صبى سلاحا يمسكه له) اى
للدافع (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه
صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف
ما اذا اسقط فهلك لانه غير مختار فيضاف
الى الدافع لكونه تعديا فيكون فى حكم
العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبى
(اصعد الشجرة وانفض ثمرتها لتأكل)
انت (اولنأكل) نحن (ففعل فعطب)
لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه
من كل وجه فى الاول ومن وجه فى الثانى
فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان
الاصل الاضافة الى العلة دون السبب
بخلاف ما اذا قال لاكل فيضمن عاقلته
لانه صار مستعملا له بمنزلة الالة فتلفه
يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد
وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك
(واما) سبب (فى حكم العلة وهو
ما يضاف اليه العلة المتخللة) بينه وبين
الحكم (بلا وضع لحكمها) اى من غير ان
يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك
العلة والا كان علة لاسببا (وحكمه
ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة
العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف (كسوق الدابة وقودها) فانهما تمشى على طبع 
السائق والقائد فيضاف فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف ما تلف اليهما فى [illegible]

منه المخالفة المذكورة وانما يلزم ان لو كان تأثيرها فى اجزاء المعلول وليس كذلك
بل انما تؤثر فى نفس المعلول اقول لانسلم ان للاجزاء تأثيرا تاما فى المعلول [illegible]
والالزم توارد العلتين المستقلتين فى التأثير على معلول واحد لان الجزء على [illegible]
مستقل فى التأثير مثل الكل وان لم يستقل فى الوجود فالاولى فى الجواب القصر
على الاول (قوله وما هو بصنعه) كلمة ما عبارة عن السبب والضمير المرفوع
راجع الى تعلق الفعل بذلك السبب اى يتناول ما يكون تعلق الفعل بالسبب بصنع
المكلف فى ذلك السبب (قوله ويخرج ما يدرك تأثيره) وهذا بناء على ان لفظ
فقط قيد للطريق المذكور فى التعريف لا الحكم تأمل (قوله اى السبب اربعة)
اى ما يطلق عليه اسمه اذ لو كان مورد القسمة حقيقة السبب لما صح [illegible]
التقسيم على ما قدمناه فى تقسيم العلة (قوله لابد ان يتخلل بينهما) اى لابد
ان يتخلل العلة بين السبب والحكم (قوله والا) اى وان كان موضوعا له (قوله
فسبب فى حكم العلة) خبر للاول (قوله احترز بقوله طريق الحكم)
اى احترز عن دخولها لانه بمنزلة جنس التعريف فيصلح قيد الاحتراز
عن دخول الاغيار وان لم يصلح قيدا مخرجا لما دخل فيه من الاغيار (قوله [illegible]
انضياف ملك المتعة الى الشراء) قال ملك المتعة احترازا عن انضياف ملك الرقبة
الى الشراء لانه علة له لاسبب على ما سبق من قبل (قوله الاقسام الباقية
من السبب) يعنى السبب المجازى والسبب الذى فى حكم العلة بكلا [illegible]
والسبب الذى له شبهة العلة بكلاشقيه ايضا على ما تقدم واخرج بعض
السبب المجازى بقوله هو طريق الحكم تخصيصا للطريق بطريق الافضاء [illegible]
لان السبب المجازى هو الطريق المفضى مالا (قوله اما الحقيقة) اى التى [illegible]
فيها حقيقة التأثير (قوله وان لم يوضع له) والذى يقتضيه سباق عبارته
وسياقه ارجاع الضمير المجرور الى العلة المتخللة بتأويل كونها وصفا [illegible]
الحكم لكن المصرح فيما سيأتى ارجاعه الى الحكم اما سباقه فلانه فى صدد [illegible]
اضافة العلة المتخللة الى السبب وعدم وضعه لها لا فى صدد عدم وضعه للحكم [illegible]
ذكره واما سياقه فلانه قال والا كان علة العلة ولو كان المقصود عدم وضعه [illegible]

لانه حكم التسبيب لا فى جزاء المباشرة كالقصاص والكفارة وحرمان الميراث (وقطع حبل القنديل ونحوها) كشق الزق وفيه مائع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة فى زرع الغير حتى اكلته والشهادة بالقود



فلاضافته اليها صارت فى حكم العلة ولعدم وضعها له لم تكن علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان الارث (واما) سبب (له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى) لكونه ايجادا لشرط العلة (او يثبت) الحكم (به) حال كونه (غير موضوع لمتخلل لم يوضع) ذلك المتخلل (للحكم) وسيأتى توضيحه فى مثاله (وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه) لا مطلقا بل (بالتعدى) لانه لما انتقص فيه معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخى (كحفر البئر فى ملك الغير) فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس بعلة له بل العلة ثقلة الماشى والسبب مشيه فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده بطريق التعدى حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقى لا الحافر (و) مثال ما يثبت الحكم به غير موضوع لمتخلل لم يوضع للحكم (ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد) رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تتعمد فلا يرجع والارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التى فى حكم العلة واجيب بانه لا امتناع فى كون الواحد شرطا وسببا

للحكم لكان المناسب ان يقول والا لكان علة كما قال كذلك فيما سبق لكن قوله كما سيجئ تحقيقه لا يناسب هذا لان ما سيجئ كونه علة على تقدير وضعه له لا علة العلة كما سيصرح (قوله كحفر البئر) فان الحافر رفع المانع بحفره اعنى مسكة الارض لكن العلة اعنى سقوط الثقيل يتراخى عنه اذ لا يتحقق عقيب الرفع كما تحقق البتة فى قطع الحبل وشق الزق فكان هذا سببا فى حكم العلة وذاك سببا له شبهة العلة (قوله و فى الفعل المفضى) عطف على قوله فى رفع المانع (قوله كارضاع الكبيرة ضرتها) فان الارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل وضع لتربية الولد وافساد النكاح متخلل بينهما يثبت به لزوم المهر ولم يوضع بخلاف نحو شهادة القود ووضع الحجر فان عدم الوضع فيه يتوسط مرة كما سيجئ (قوله لالتزامه اياه) لانه التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل امن الصيد وقد ازاله بالدلالة وكان ينبغى ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة ولكنه انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت الدلالة بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء اليه فى معرض الزوال فلا يتقرر الهلاك (قوله لان الدلالة طريق الوصول اه) اعترض عليه بطريق المعارضة بان ما ذكرتم وان دل على ان العلة غير مضافة الى الدلالة ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان الاختيار لم ينشأ الا من الدلالة فكان الدلالة باعثا مستعملا له كما فى الامر باباق عبد الغير فانه اذا ابق ضمن الآمر بالاتفاق بل هذا اولى لان الدلالة اقوى تأثيرا فى السرقة من الامر بالاباق واجيب بانا لا نسلم ان الاختيار نشأ من الدلالة بل هو بخلق الله تعالى كسائر الافعال وانما الناشئ منها حصول العلم بالمال ومحله وقد يفضى ذلك الى المقصود فصار سببا لم يكن فيه معنى العلة قلت كون الاختيار مخلوقا لله تعالى مخالف لمذهبنا لانه امر اعتبارى غير مخلوق على ما بين فى الكلام (قوله وانما اوجبوا الضمان على الساعى) دفع لما يقال ان الساعى الى اهل العسف بغير حق ضامن مع انه صاحب سبب محض كالدال ووجه الدفع انه استحسان على خلاف القياس لغلبة السعاة فى هذا الزمان والقياس عدم الضمان فيه ايضا قال ابو اليسر فى اصوله بعض مشايخنا يفتون

باعتبار رفع المانع والافضاء كما فى كونه سببا وعلة باعتبارين اوشرطا وعلامة اوسببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم و بين الثانى غير واضح فانه وان امكن فى الحفر ان لايكون كشق الزق حيث تخلل فى الحفر سبب آخر اختيارى مباح هوالمشى دونه فى الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل فى ان الحكم مضاف اليه  ولم يوضع بل اولى لان ارتضاع الصغيرة غيرمعتبر فهو كالطبيعى ولذا اذاقتل صغير مورثه لايحرم من الميراث اللهم الاان يفرق باعتبار ان التسبب هنا فى موضعين اذليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لالزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غيرمتقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضى بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال ان لايباشره الولى باختياره ومايقال ان الشهادة لم توضع للقود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب (مجازى وهو طريق) للحكم (يفضى اليه) لافى الحال بل (فى المآل) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كما فى القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها (كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لايراد اويراد (للجزاء) يكون سببا مجازيا للجزاء (و) نحو (اليمين بالله و) انها ايضا سبب مجازى (للكفارة) لاحقيقى اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الاجزية الاعند وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لئلا يقع الجزاء الاعند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الاعلى تقدير الحنث فعنده يكون اليمين سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون عللا حينئذ فكان تجوزا من تسمية الشئ بمايؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر فى ان السبب نفس اليمين لكن يشترط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ (وله) اى لهذا السبب المجازى (شبهة الحقيقة) عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله و بغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم

بالضمان فى الساعى بغيرحق مطلقا وبعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى به البتة يضمن والا لا ونحن لانفتى به فانه خلاف اصول اصحابنا ولكن لورأى القاضى تضمين الساعى له ذلك لان الموضع موضع اجتهاد فتكل الى رأيه لينزجر السعاة وهذه المسئلة مبسوطة فى الفروع (قوله بخلاف ما اذا سقط) اى سقط السكين من يد الصبى فجرحه فهلك (قوله بخلاف ما اذا قال) اى للصبى لا كل بصيغة المتكلم وحده فتضمن عاقلته لانه حينئذ صار مستعملا للصبى لنفسه بمنزلة الآلة (قوله وعلى هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل) واعلم انهم اختلفوا فى هذه المسائل قال بعضهم انه يضمن وقال بعضهم لايضمن وفى العمادية كل ماكان الغالب فيه ان يلبث فانه لايضمن كفتح باب القفص وحل قيد العبد وما كان الغالب فيه ان لايلبث كشق الزق وحل حبل القنديل فانه يضمن وكان ابو القاسم الصفار يقول يضمن فى الكل وفى مختلفات المشايخ القديمة قال ابو حنيفة اذا فتح باب القفص او الاصطبل حتى طار الطير اوخرج الحمار اوحل قيد العبد فهرب فانه لايضمن وقف اولم يقف وقال محمد يضمن وقال الشافعى ان وقف ساعة ثم ذهب لايضمن وان ذهب من ساعته يضمن ولوفتح باب دار فسرق آخر منها متاعا لايضمن الفاتح سواء سرق عقيب الفتح او بعده وكذا اذاحل رباط دابة فسرقها انسان اوفتح باب القفص فاخذ الطير انسان آخر لاضمان على الذى حل وفتح بالاتفاق والمودع اذا فعل هذه الافعال من الحل والفتح يضمن لانه التزم الحفظ فتعدى بذلك كالودل عليها اذا عرفت هذا فكلام الشارح يحتمل الحمل على المذهبين (قوله تمشى على طبع السائق والقائد) فتكون بمنزلة المكره من المكره فيضاف فعلها اى فعل الدابة اليهما كاضافة فعل المكره الى المكره (قوله فيضاف ما تلف) اى ما تلف بفعل الدابة (قوله فى بدل المحل) اعنى المتلف من المال او النفس (قوله لانه) اى بدل المحل (قوله فلاضافته) اى لاضافة الاثر اى التلف (قوله على صحة التراخى) اى تراخى وجود العلة كما صرح به سابقا فى بيان السبب الحقيقى ويجوز اضافة التراخى الى وجود الحكم لان تراخى العلة يستلزم تراخى

الكفارة فى الاول والجزاء فى الثانى وكل شئ يكون الثابت بسببه مضمونا بذلك الشئ عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة والعين



والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يتملكه بالضمان من وقت الغصب الثانى ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون اخر واذا كان له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لهما عرضية الثبوت فكذا السببية ليكون المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته فلا يستغنى عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء فى استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح فى المحارم وشبهة البيع فى الحر لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع فى غير المحل فاذا فات المحل بزوال الحل بطل اليمين (فتنجيز الثلاث يبطل التعليق) اى تعليقها وتعليق ما دونها ((قال زفر) هذا القسم من السبب (مجاز محض) ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتعليق مثلا وفرض الشئ غيره فلا يستدعى محلا ولا حلا (فلا يبطله) اى فحينئذ لا يبطل تنجيز الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه المحل فبقاؤه وهو اسهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تأكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون الثلاث فكذا بزوال الحل بان يطلقها ثلاثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعى المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثانى المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك فى ان لا يشترط عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس للشئ قبل علته صحته

الحكم (قوله ككونه ايجادا لشرط العلة) تمثيل للسبب المذكور واشار به الى جواز كون هذا القسم شرطا باعتبار وسببا باعتبار كحفر البئر كما سيصرح به (قوله والسبب مشبه) اى السبب المحض لا سبب له شبهة العلة تأمل (قوله فاما الحفر) لا يخفى عليك ان الظاهر منه بيان كون الحفر شرطا فيه شبهة العلية والمقصود بيان كونه سببا فيه شبهة العلية لكنه لا ضير فيه لجواز اجتماعهما فيه باعتبارين كما سيأتى مصرحا (قوله بطريق التعدى) وهو الحفر فى ملك الغير وكذا فى طريق العامة (قوله حتى حرمتا عليه) اى جمعا وانفرادا اما جمعا فلانه جمع بين الام والبنت واما انفرادا فلان الام صارت ام زوجته الصغيرة المدخول بها ونكاح ام زوجته حرام والبنت صارت بنته الرضاعية (قوله باعتبار رفع المانع والافضاء) فحفر البئر شرط التلف باعتبار كونه رفعا للمانع اعنى مسكة الارض وسبب باعتبار الافضاء الى التلف اى كونه طريقا اليه وارضاع الكبيرة شرط الحرمة باعتبار رفع المانع اعنى النكاح وسبب باعتبار الافضاء (قوله لان ارتضاع الصغيرة غير معتبر) بخلاف حكم القاضى بالنسبة الى الشهادة فانه وان كان امرا لازما بعد الشهادة لكنه لا يصح ان يقال انه غير معتبر فهو كالطبيعى للقاضى (قوله وخص باسم المجاز) الباء داخلة على المقصور (قوله لان المجوز بنقصان الحقيقة) وذلك لان حقيقة السبب هو الافضاء حالا ولما انتفى هذا المجموع بانتفاء الجزء الاخير اعنى الحال انتقصت الحقيقة (قوله بالزيادة المكملة) وهو التأثير الزائد على الافضاء الحالى (قوله يكون سببا مجازيا للجزاء) اشارة الى ان قوله للجزاء حال من التعليق وما عطف عليه (قوله اسبابا مفضية بالفعل) اى تكون اسبابا حقيقية (قوله وان سلم) كلمة ان وصلية لا شرطية يعنى ان التعليقات المذكورة واليمين بالله اسباب مجازية قبل وجود الشرط والحنث وعند وجودهما تكون اسبابا حقيقية وانما الشرط والحنث شرط لكونه تلك التعليقات واليمين اسبابا حقيقية لا سبب ولا علل ولو سلم انهما علل عند وجودهما لكن لا يضر كون التعليقات واليمين

حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثانى فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافى لهما زوال الحل لا الملك (و) قال (الشافعى) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لانه الموجب فى المآل ﴿٤١٢﴾ (لا هى) لتأخير الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق والعتاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير) بالمال (قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط الشئ بالشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغى ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهى لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع انما الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى ﴿متن﴾ الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعدها وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب فى فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة

---

اسبابا مجازية قبل وجود الشرط والحنث وهو المطلوب لكن فى كونه من قبيل تسمية الشئ بما يؤول اليه على تسليم كونه عللا نظر واعلم انهم اختلفوا فى ان السبب المجازى ههنا هل هو التعليق اعنى ان دخلت الدار فانت طالق او المعلق اعنى فانت طالق فذهب صاحب المنتخب الى الاول وهو الظاهر من قول الشارح اما التعليقات اه وذهب صاحب الكشف الى الثانى معللا بان احتمال السببية عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق وهو الظاهر من قوله رحمه الله كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة ومن قوله ايضا وان سلم ان المعلق ونفس الحنث لكن قوله ونفس الحنث خطاء والصواب ان يقول واليمين بدله (قوله وعلى هذا تحمل عبارة المشايخ) لو قال فيحمل عليه عبارتهم لكان اولى واخصر اى اذا كان قول المشايخ ظاهرا فيما ذكرنا فيحمل عليه لان حمل العبارة على الظاهر منها اولى (قوله وله شبهة الحقيقة) اى حقيقة السبب ما يقابل الافضاء (قوله وكل شئ) المراد بالشئ ههنا هو الكفارة فى اليمين بالله والجزاء فى اليمين بغيره والمراد بالسبب هو اليمين وبالثابت بالسبب هو البر فى اليمين بالله والمنع عن الدخول مثلا فى نحو ان دخلت الدار فانت كذا (قوله يكون له) اى لذلك الشئ (قوله فكذا سببه) اقول هذا مما لا حاجة اليه فى اثبات المقصود بل يكفى بيان ان يكون لذلك الثابت سبب شبهة الثبوت تأمل (قوله حتى يصح الابراء عن القيمة والعين) معنى الابراء عن العين هو الابراء عن الضمان والا فلا ابراء عن الاعيان لا يصح (قوله ولها) اى للقيمة (قوله قبله) اى قبل فوات العين (قوله حال قيام العين) قيد لكل من ابراء للقيمة والعين والكفالة والرهن يعنى لو لم تكن للقيمة شبهة الثبوت حال قيام عين المغصوب لما صح الابراء عن القيمة والكفالة والرهن عنها حال قيام العين لان الابراء والكفالة والرهن من المعدوم المحض لا يجوز فصحة هذه العقود حال قيام العين صار دليلا على شبهة ثبوتها (قوله يكون ثابتا من وجه) اى من جهة الغير (قوله دون وجه) اى من جهة نفسه (قوله كان لهما) اى للكفارة والجزاء لانهما حكم يلزم عند فوات البر البتة فاذا كان للبر عرضية الفوات

بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك لانه
لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر
بجعل الله تعالى ويجعل الاحكام  مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمنزلة
الاسباب الظاهرة على انها علامات
وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت
بالنص والاجماع كالبيع للملك
والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير
ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا)
يترتب عليه الحكم على ما مر في مباحث
الامر (فللايمان) اي فالسبب للتصديق
والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر
صفاته على ما ورد به النقل وشهد به
العقل هو (حدوث العالم) اي كون
جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر
والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما
لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك
ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله
تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا
للعباد وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يكون
لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى
سببيته للايمان سببيته لنفس وجوب
الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود
الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو
ازلي ومؤمن به فان الحادث يدل على
ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه
واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب
الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي
جميع النقائص (فيصح) الايمان (من
الصبي) المميز لتحقق سببه وهو الآفاق
والانفس ووجود ركنه وهو التصديق
والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ
الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك
بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه
تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا
بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم مشروعيته اصلا (وان لم يخاطب) الصبي (به) اي بالايمان لعدم
التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت
عن كلمة الاسلام (و) السبب (للصلاة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر (و) الملك (للزكاة النصاب) لاضافتها

من وجه اي من جهة نفسه يكون لكل من الكفارة والجزاء عرضية الثبوت
حتى لو تحقق فوات البر تحقق ثبوتهما واذا كان لكل منهما عرضية الثبوت
ثبت المطلوب وهو اثبات كون اليمين والتعليقات سببا له شبهة الحقيقة وقوله
فكذا السببية اه حشو زائد لا حاجة اليه كما مر مثله فان قيل عرضية فوات البر
من جهة نفسه مسلم لكن لا نسلم لزوم عرضية الثبوت للكفارة والجزاء بهذه
العرضية لان ثبوت الجزاء والكفارة متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم
الاصلي ولهذا لا تجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلي بخلاف
المنعقدة وعرضية الفوات للبر لو ثبتت انما تثبت من الاصل لان كون البر غير
واجب لعينه يقتضي ان تكون عرضية العدم له من الاصل لا بعد الوجود
اجيب عنه بان ذلك مسلم في اليمين بالله تعالى ولكنه في التعليق قد ثبت الجزاء
عند عدم البر من الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت
امس كذا فامرأته او عبده كذا وقد كان فعل وقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا
القبيل فعرضية عدم البر على اي وجه كان توجب عرضية ثبوت الجزاء بقدرها ورد
بان في هذا الجواب تخصيص بعض افراد هذا المجاز بشبهة الحقيقة وهو المعلق
بالشرط بلا مخصص بل الصحيح في الجواب عنه ان كون ثبوت الجزاء متعلقا بفوات
البر لا بالعدم الاصلي مسلم لكن كلامنا ليس في ثبوته بل في عرضية ثبوته ولا بعد
في ان يكون ثبوت شيء متعلقا بامر وعرضية ثبوته بامر آخر واما مسئلة الغموس
فلانها لا تصلح للسببية للكفارة والسببية وشبهتها تستلزم الصلاحية (قوله
وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته اه) كلام مبتدأ لا تعلق له بما قبله بل توطئة لتفريع
قوله الآتي فتنجيز الثلاث (قوله ولذا لا تثبت شبهة النكاح في المحارم)
وكذا لا تثبت في الرجال والبهائم لعدم ثبوت حقيقته (قوله فاذا فات المحل
بزوال الحل) والمراد بالمحل الملك اي اذا فاته الملك بتنجيز الثلاث بطل اليمين اي
التعليق لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم (قوله مجاز محض ليس فيه
شبهة الحقيقة) يعني ان التعليق ليس تطليقا ولا سببا للطلاق في الحال بالاتفاق
بل هو فرض للتطليق والاعتاق مثلا وفرض الشيء غيره وليس له شبهة الحقيقة

له مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة
الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات
المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء (والنماء) على هذا ﴿٤١٤﴾ التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقا
للغنى واليسر الا انه امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا و تجدده تجدد للنماء و تجدد النماء تجدد المال الذي هو السبب فيكون تكرير الوجوب بتكرر الحول تكرير الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط (و) السبب (للصوم قيل اليوم) اى كل يوم سبب لصومه (وقيل الشهود) اى شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت (و) السبب (لصدقة الفطر رأس يمونه) اى يتحمل مؤنته ونفقته (ويلي عليه) اى ينفذ عليه قوله شاء اوابى لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية ههنا داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى منه الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد لامال له فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة و الفقير ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا اخراج على الخراب واعترض بان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه الحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر (والفطر شرط) لان وصف المؤونة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اى يحملوا هذه المؤونة عمن وجبت مؤونته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤونة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت لان مؤونة الشئ سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب

ايضا ما ذكر من انه فرض محض فلا يستدعي محلا اى ملكا ولا حلا بل انما يقوم بذمة الحالف ويبقى ببقائها لا انها محله فلا يبطل بفوات الملك والحل بتنجيز الثلاث فان قيل انه وان لم يكن سببا في الحال لكن يحتمل ان يكون سببا في المآل بوجود الشرط فينبغي ان يشترط المحل في الحال اى الملك قلنا هذا الاحتمال لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية بعده بان يملكه بوجه وهذا الاحتمال قائم (قوله صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث) وكذا صح تعليق طلاق الاجنبية بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا فانه يصح هذا التعليق بالاتفاق كما صح للمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا مع فوات المحل والحل فيهما حتى لو تزوجها بعد التحليل يقع الثلاث فاذا صح كل من هذين التعليقين ظهر ان تعليق الطلاق بالتزوج ونحوه من سبب الملك لا يستدعي المحل اى الملك في ابتدائه واذا لم يستدع ذلك في الابتداء فعدم استدعائه في حال البقاء اولى لانه اسهل من الابتداء ففي قوله لاجنبية او المطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا كما انعقد التعليق ابتداء بقي مستمرا الى زمان التزوج مع عدم الملك في الحالين (قوله واشتراط الملك) جواب لمقدر وتقديره ظاهر (قوله بغيره) اى بغير التزوج كدخول الدار مثلا يعنى انه اشترط في تعليق الطلاق بدخول الدار ونحوه مما ليس سببا للملك وجود الملك عند التعليق حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لا ينعقد بل يلغو وانما اشترط الملك هنا عند ابتداء التعليق لا لاحتياج التعليق الى الملك لانه لابد من الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فلا بد من وجود الملك في حال الابتداء ليستدل بوجوده في الحال على وجوده حال وجود الشرط بالاستصحاب اذ الظاهر في كل ثابت بقاؤه وهذا لان الجزاء لابد ان يكون محققا وذلك بان يكون متيقن الوجود عند وجود الشرط او غالب الوجود وذلك بان يكون في الملك او معلقا بالملك ولذا لم يحتج الى الملك حال ابتداء التعليق في المعلق بالملك لتيقن وجوده عند وجود الملك (قوله ومع هذا) اى مع اشتراط الملك حال تعليق الطلاق بغير التزوج لا يشترط الملك عند بقائه حتى لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت

﴿ طالق ﴾

وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (للحج البيت) اى الكعبة شرفها الله تعالى بدليل الاضافة فى قوله تعالى ولله ﴿٤١٥﴾ على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الامرة (والوقت والاستطاعة)

طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا يكون التعليق الاول باقيا بعينه حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم دخلت الدار يقع الثلاث عنده لاعندنا (قوله بزوال الملك اتفاقا) يعنى لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها واحدة او ثنتين قبل الدخول وخرجت من العدة وبانت واحدة او ثنتين لم يبطل التعليق السابق حتى لو تزوجها ثم دخلت الدار نزل التعليق السابق وتطلق بثلاث واما لو دخلت الدار بعد انقضاء العدة قبل تزوجها انحلت اليمين بوجود الشرط ثم لو تزوجها ودخلت الدار لايقع الثلاث لعدم بقاء التعليق السابق بانحلاله بوجود الشرط والملك ليس بشرط فى انحلال اليمين (قوله كل من قياس التعليق بغير التزوج آه) وحاصل الجواب ان كلا من القياسين مع الفارق وفيه نظر وهو ان زفر لم يثبت عدم اقتضاء التعليق بغير التزوج المحل بالقياس على التعليق بالتزوج بل جعل عدم اقتضاء كل من هذين التعليقين المحل من فروع كون التعليق سببا مجازيا محضا بلا شبهة الحقيقة معللا بان التعليق مطلقا فرض للتطليق مثلا وفرض الشئ غيره ثم اجاب عما يرد عليه بان الملك شرط عندك ايضا فى ابتداء التعليق بغير التزوج وان لم يكن شرطا فى التعليق بالتزوج فلا يصح قولك ان التعليق مطلقا لايستدعى المحل بقوله واشتراط الملك اه وحاصله ان اشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغير الملك ليس لاحتياج التعليق الى المحل بل ليستدل به على وجود الملك عند وجود الشرط بطريق الاستصحاب وعلى تقدير ثبوت هذا القياس توضح قوله اما الاول آه ان تعليق الطلاق بالتزوج او النكاح او الملك انما يصح وان عدم المحل فى الحال لان ذلك الشرط اعنى التزوج ونحوه فى حكم العلة لان ملك الطلاق مستفاد من التزوج فكان التزوج علة العلة لهو كان له شبهة العلية لهو تعليق الحكم بحقيقة العلة يبطل الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر ولزوجته ان طلقتك فانت طالق كان لغوا فاذا كان التعليق بحقيقة العلة يبطل الايجاب فكان التعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولايبطل اصل التعليق لان الشبهة لاتقاوم الحقيقة فصار كونه معلقا بشبهة

ليسا سببين اذ لااضافة اليهما ولاتكرر بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت (شرط الجواز) اى جواز الاداء (و) الاستطاعة شرط (الوجوب) اى وجوب الاداء اذ لاجواز بدون الوقت ولاوجوب بدون الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا) فى العشر (وتقديرا) فى الخراج يعنى ان سبب كل منهما هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى (والاول) اى العشر (مؤونة فيها معنى العبادة والثانى) اى الخراج (مؤونة) ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعنى ان كلا منهما مؤونة الارض حتى لاتعتبر فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا الا انهم يذبون عن الدار ويصونونها من الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والفقراء يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤونة ثم فى العشر باعتبار النماء التحقيقى معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكاة وفى الخراج باعتبار النماء التقديرى معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع

والدنو من رأس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ماهو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك بينه و بين العشر فاوجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل



مؤونة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي كما في الزكاة (ولذا) اى لاشتمال العشر على معنى العبادة والخراج على معنى العقوبة (لم يجتمعا) اى العشر والخراج في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (و) السبب (للطهارة ارادة الصلاة) لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام اليها ومثل هذا مشعر بالسببية (والحدث شرط) لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها و ذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها (و) السبب (للحدود والعقوبات والكفارات ما نسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة) يعني ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات [illegible] لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه [illegible] الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم [illegible]

---

العلة مانعا بطريق المعارضة عن ثبوت شبهة وقوع الجزاء وثبوت شبهة السببية قبل وجود الشرط وبيان المعارضة ان التعليق باعتبار كونه سببا مجازيا شبيها بالحقيقة يقتضي ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال قبل وجود الشرط وثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال يقتضي المحل في الحال وكون الشرط اى التزوج في معنى العلة يقتضي عدم المحل وعدم ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال لانه يقتضي بطلانه لكونه معلقا بما هو علة وقوع الطلاق فاذا تعارضا وامتنع ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال بطريق المعارضة لم يشترط قيام محل الجزاء في الحال لزوال المعنى الموجب له اعني ثبوت شبهة الوقوع في الحال فبقي التعليق مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف فيبقى ببقائها واذا وجد الشرط لمحل الجزاء وبطل اليمين بخلاف المعلق بغير النكاح نحو دخول الدار فانه ليس له شبهة العلة للطلاق فلا يبطل بطريق المعارضة ومقتضى التعليق اعني ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال فيعمل التعليق عمله اعني ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال ويلزمه المحل في الحال (قوله ولما استدعى ملك النكاح الحل) اى حل المحل للنكاح ولهذا حرم نكاح المحارم والبهائم والرجال (قوله اياه) اى الحل (قوله لها) اى لصحة الطلاق (قوله سبب بمعنى العلة) اى سبب في الحال على ما هو مذهبه وقوله لانه الموجب في المآل علة لكونه بمعنى العلة لان الايجاب من لوازم العلة لا من لوازم السبب لان السبب هو المفضي لا الموجب وفيه نظر لان في العلة هو الايجاب الحالي لا المآلي فلا يصح علة لكونه بمعنى العلة ثم الظاهر ان محل النزاع بيننا وبين الشافعي هو المعلق اعني فانت طالق في ان دخلت الدار فانت طالق مثلا لا التعليق وبه صرح صاحب الكشف لكن المفهوم من كلام المحققين ان محل النزاع هو التعليق ومن جوابنا الآتي ذكره (قوله لتأخيره [illegible] اليه) لو ترك قوله اليه لكان اولى لعدم سبق مرجع الضمير اعني [illegible] اللهم الا ان يرجع الى السبب او الى المآل بتكلف (قوله فاستند [illegible] اذا كان سببا في الحال بمعنى العلة استند عن المحل (قوله قلنا اولا [illegible] عليك ان الظاهر منه ان محل النزاع عند الشافعي هو المعلق لا التعليق [illegible]

كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه ليس الا ماحضا (و) السبب (للشرعية المعاملات) اى (لبقاء المقدر) يعنى الى ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك الوضع ان الله تعالى قدر ولهذا النظام التوسط بنوع الانسان بقاء الى ﴿٤١٧﴾ قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذبها بقاء النوع والانسان) لفرط اعتدال مزاجه يفتقر فى البقاء الى امور صناعية فى الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج التوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهى بما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (و) السبب (للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما) قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك فى البيع والحل فى النكاح والحرمة فى الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التى هى آثارها وهى التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق فهى اما ان تعلق بامر الآخرة وهى العبادات او بامر الدنيا وهى اما ان تعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات او باعتبار التمدن وهى العقوبات (واما الشرط فهو) لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا (ما يتوقف عليه الوجود) معناه ان شرط الشئ ما يتوقف عليه ثبوته (٢٧) (اى) وجود حصوله لا وجوبه فحينئذ لا يرد ان الشرط قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمة ثبوت الوجوب ايضا لا نفسه (بلا تأثير) فى ذلك الشئ خرج به العلة (و) لا (افضاء اليه) خرج به السبب (وهو) اى الشرط (اما) شرط (محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة) اى اضافة الحكم اليه كما فى العلة (او الافضاء) اى افضائه

الجواب من قبلنا هو العكس فيرجع الى كون النزاع لفظيا ثم هذا الجواب تحقيق لا الزامى لان الشافعى لم يقل ان الحكم فى مجموع الشرط والجزاء بل الحكم عنده فى الجزاء والشرط قيد خارج عن الكلام تأمل (قوله بان الاضافة ايضا) اى مثل التعليق حاصل الاعتراض ان التعليق لما كان مانعا عن انعقاد العلة حالا كان ينبغى ان تكون الاضافة ايضا مانعة عن انعقاد العلة (قوله لا وجوده) عطف على اعدام (قوله من لوازم الوقوع) اى لا من لوازم الايقاع (قوله بجعل الله تعالى) اشارة الى ان اسباب الشرائع جعلية لا استقلالية (قوله ونجعل الاحكام) عطف على قوله نضيف (قوله مسبوقا بالعدم) اى سبقا زمانيا لا ذاتيا وتحقيق هذا البحث مذكور فى شرحنا على ما رتبناه فى الكلام (قوله سببية لنفس وجود الايمان) هكذا وقع فى النسخة التى عندنا وقد وقع فى اكثر النسخ وجوب الايمان قلت الصواب ما فى النسخة التى عندنا لان حدوث العالم انما يكون سببا لوجود الايمان اعنى التصديق بوجود البارى ووحدانيته وسائر ما يجب التصديق به لا لوجوبه كما لا يكون سببا لوجود البارى ووحدانيته وغير ذلك من المؤمن به وانما السبب لوجوب الايمان هو الامر به وذلك لان الحدوث انما يفضى الى التصديق بوجود المحدث لا الى وجوب التصديق به ويدل على صحة هذه النسخة قوله السابق فالسبب للتصديق هو الاقرار بوجوده اه حيث لم يقل بوجوب التصديق فان قيل ان المقصود بيان اسباب الاحكام الشرعية والحكم الشرعى هو الوجوب لا الوجود قلنا نعم الا ان وجود الايمان حكم من احكام الشرع كوجوبه (قوله قطعا للتسلسل) حاصل الدليل ان كل حادث لابد له من محدث فلا يخلو ان يكون ذلك المحدث نفسه او جزءه او امرا خارجا عنه والاول والثانى باطل والا لزم كون الشئ الواحد علة ومعلولا وهو باطل للزوم تقدم الشئ على نفسه فتعين الثالث وذلك الامر الخارج لا يجوز ان يكون حادثا والا ننقل الكلام اليه فيلزم الدور او التسلسل فثبت انه قديم واجب بالذات (قوله وقد سبق تحقيقه فى مباحث الامر) اى فى اول تقسيم الامر المقيد بالوقت (قوله لانه

الى الحكم كما فى السبب فيخرج به السبب (بل مجرد توقفه) اى توقف الحكم كما فى الشرط الحقيقى (اوتوقف انعقاد علته) اى الحكم (عليه) كما فى الشرط الجعلى (وهو) اى الشرط المحض قسمان الاول (حقيقى) يتوقف عليه الشئ فى الواقع او بحكم الشرع حتى لايصح الحكم بدونه اما اصلا (كالشهود) للنكاح (او) الاعند تعذره مثل الطهارة للصلاة و) الثانى (جعلى) يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته (كما بكلمته) اى كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دلالتها) اى كلمته بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى اتزوجها كذا لانه فى معنى ان تزوجت امرأة فهى كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (ويسمى الشرط دلالة وهذا) اى الشرط دلالة (يختص بغير المعين) لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجرى فى المعين وغيره (واما) شرط (فى حكم العلة وهو ما لايعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (كحفر البئر) فى الطريق او فى ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مايع (وقطع حبل القنديل) فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل طبع لااختيار فيها بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشى سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لايصلح ترتيب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم) الى صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما فى الشفعة (فاسباب ملحقة بالعلل) لان شيأ منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع من الهلاك بالسقوط فى ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع من السقوط فى قعرها وكذا غيرها واما شرط فى حكم السبب (وهو سابق) احتراز عن الشرط التعليق (اعترض بينه وبين الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المايع اذ لا اختيار فيه (غير منسوب اليه) خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن (كحل قيد العبد) حتى ابق حيث

---

لاصدقة آه) هذا علة السببية بخلاف الوجهين السابقين فانهما علة العلم بالسببية (قوله فصار الحول شرطا) اى شرطا للزكاة لان سبب الشرط شرط لذلك المشروط ايضا تأمل (قوله وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب) لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لابتكرر الشرط فلا يرد النقض على الوجه الثانى من الدليلين المذكورين بانه قد يتكرر الوجوب بتكرر الشرط ايضا (قوله فان عن الانتزاعية آه) والذى ظهر منه ان كلمة عن للانتزاع سواء دخلت على السبب او على المحل وليس كذلك بل هى للانتزاع اى لانتزاع الحكم فيما اذا دخلت على السبب وللدلالة على وجوب حكم على محل فيما اذا دخلت على محل على ما هو الظاهر من التنقيح حيث قال وعن اما الانتزاع الحكم عن السبب او لان يجب عليه فيؤدى عنه كما فى العاقلة انتهى واوضحه فى التلويح بان كلمة عن تدل على انتزاع الشئ وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهى بحكم الاستقراء ان تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكاة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل (قوله والثانى محال لان العبد آه) يعنى ان حمل الحديث على المعنى الثانى محال لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون فى مؤونة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لامال له والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه (قوله فيما يملك عليه) بصيغة المجهول والمراد بما يملك عليه رقبته لانها مملوكة للمولى كالبهائم (قوله فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى) فيلزم ان تكون داخلة على المحل فلا يكون الثانى محالا (قوله فى الصبى والكافر) قال فى التلويح واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب انتهى فعلى هذا عطف الكافر على الصبى ليس كما ينبغى بل فاسد لانه يقتضى الوجوب على الكافر وعلى ماذكره فى التلويح يكون اشارة الى مذهب الشافعى من انه لاتجب صدقة ﴿الفطر﴾

لايضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما لامحالة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ﴿٤١٩﴾ ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وفتح) باب (قفص او) باب (اصطبل) حتى خرج الطير او الدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما في حكم السبب ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في التعليق لا التحقيق كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلاة والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منهما شرط في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط اسما) اي صورة للتوقف عليه في الجملة (لا حكما) اي لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك

(واما) شرط هو (علامة وهو ما يظهر) وبين (تحقق نفس العلة مع خفائها او) يظهر تحقق (صفتها) اي العلة (معه) اي مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشيء معرفة وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال في الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع خفاء ذاتها او لتحقق صفتها للخفاء فهو يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا

الفطر عن عبيده الكفار عنده (قوله والوقت شرطه) بالنصب عطف على الرأس (قوله والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا) جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الحكم قد يضاف الى الفطر كما يقال صدقة الفطر والاضافة من امارات السببية فيكون الفطر سببا لا شرطا فاجاب بانها مجاز (قوله اي وجوب الاداء) انما اضاف الوجوب الى الاداء دون الحج لانه لو كانت الاستطاعة شرطا لوجوب الحج نفسه لزم ان لا يقع حج من لم يستطع عن الفرض بناء على انه لا يجوز الاداء قبل اصل الوجوب فاضاف الى الاداء دفعا لهذا (قوله والخراج مقدر بالدراهم) والمراد به الخراج الموظف لان خراج المقاسمة يتعلق بالخارج كالعشر (قوله حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة) ولهذا وجب العشر والخراج في ارض الصبي بالاتفاق (قوله لان الله تعالى) شروع في بيان كون الارض النامية سببا للعشر والخراج (قوله والنفقة عليها) اي على الارض وقوله كالعبيد اه قيل انه تمثيل لنفقة الارض اقول الظاهر من قوله وعمارتها بجماعة المسلمين الى آخره انه تشبيه للوجوب المستفاد من قوله فتجب عمارتها والنفقة عليها لا تمثيل كما ذكره ذلك القائل وذلك لانه بيان لعمارتها ونفقتها (قوله يذبون عن الدار) قال في المصباح ذب عن حريمه ذبا حمى ودفع انتهى فعلى هذا لو قال يذبون الدار ويصونونها من الاعداء لكان اولى (قوله لانه يصرف الى الفقراء) من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر لان الصرف الى الفقراء يؤثر في كونه عبادة وقوله ولان الواجب دليل ثان لكونه عبادة وقوله بمنزلة الزكاة الظاهر من كلامه انه متعلق بالدليل الثاني قلت انه متعلق بكل من الدليلين كما في الكشف حاصله ان في العشر معنى العبادة بوجهين احدهما انه بمنزلة الزكاة في كون مصرفه الفقراء والثاني في كون الواجب جزأ من المال الخارج الموجود قليلا من الكثير (قوله لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض آه) لو قال لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض اه لكان صوابا على ما وقع في التلويح وغيره توضيحه ان سبب وجوب الخراج هو الارض كما تقدم وسبب وضعه على الارض هو الاشتغال بالزراعة فان الامام اذا فتح بلدة عنوة واقر اهلها

فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه يعني الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر مثال ما كان مظهرا لنفس العلة (كالولادة) المظهرة للعلوق الذي هو علة (للنسب عندهما حتى ثبت) اي النسب (بشهادة القابلة بها) اي بالولادة (مطلقا) اي سواء وجد حبل ظاهر او فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل اولا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفى الامور الثلاثة لان الولادة شرط بمعنى العلامة فانها يظهر ما كان موجودا في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه الحالة قال (الامام) ابو حنيفة الولادة (شرط محض) للنسب في حقنا لانا نبني الحكم على الظاهر وان كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة في حقنا (فلا تثبت) الولادة (الا بحجة كاملة) كما ان النسب كذلك وهي رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة محضة (و) مثال ما كان مظهرا لصفة العلة (كالاحصان) المظهر لصفة الزنا التي هو بها علة (للرجم) وهي كونه بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل هذه العلة العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط ﴿لوجوب﴾ فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علته الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلة وامارتها لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا (فلا يضمن شهوده) اي الاحصان (اذا رجعوا مطلقا) اي سواء

---

ولم يسلموا واشتغلوا بالزراعة وضع على رؤسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج فكان سبب وضعه الاشتغال بالزراعة وهو سبب الذل في الشرع لما في الاشتغال بالزراعة من عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار كذا في الكشف (قوله اما اولا اه) الجواب عنه ان الكلام في حال ابتداء وضع الخراج على اراضي الكفار وهم في اكثر احوالهم واوقاتهم مشغولون بالزراعة والحكم مبني على الاكثر (قوله فما وجه تخصيصها) لعل وجهه ان سبب الخراج هو الزراعة مع الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر لا مطلق الزراعة فلا يشترك سبب العقوبة بينهما لان زراعة المسلم ليست كذلك (قوله ولذلك حكم) اي ولكون الارض اصلا والنماء اي المال النامي وصفا وتبعا حكم بكون سبب العشر والخراج الارض النامية لا المال النامي كما كان السبب في الزكاة المال النامي (قوله والسبب للطهارة ارادة الصلاة) قيل هو القيام الى الصلاة لظاهر الاية وقيل هو الحدث وقيل هو الصلاة وقيل وجوب الصلاة والحق انه ارادة الصلاة بشرط الحدث لما ذكره الشارح ومعنى الاية اذا اردتم القيام الى الصلاة وانتم محدثون (قوله لما فيها) اي في الكفارات (قوله او باعتبار التمدن) اي التجمع واتخاذ المدينة والمدينة هو الجامع (قوله لغة العلامة اللازمة) قال في القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كالشريطة يجمع على شروط وبالتحريك العلامة جمعه اشراط انتهى وقال في المصباح وجمع الشرط بالسكون شروط مثل فلس وفلوس والشرط بفتحتين العلامة والجمع اشراط مثل سبب واسباب ومنه اشراط الساعة انتهى ومنه ظهر الخلل في كلام الشارح فان قوله العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة يقتضي ان يكون الشرط ههنا بفتحتين وقوله والشروط للصكوك يقتضي ان يكون بالسكون على ما ظهر من كلام القاموس والمصباح حيث جعلا الاشراط جمع الشرط بفتحتين بمعنى العلامة والشروط جمع الشرط بالسكون ثم الظاهر من كلامهم ان المراد بالشرط ههنا ما هو بالسكون بمعنى الالزام لا ما هو بالفتح بمعنى العلامة (قوله قد يكون شرطا للوجوب) كالوقت فانه شرط

رجعوا مع شهود الزنا او وجد هم قبل القضاء او بعده لان العلامة لايضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافها عن الولي اصلا (واما العلامة) وهي لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا (فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به وهي اما محض) اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفي (كالتكبير) للانتقال من ركن الى ركن آخر (ورمضان في) قوله (انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط) كما مر من الاحصان والولادة (واما بمعنى العلة) كالعلل الشرعية فانها امارات لاعلل حقيقية كما سبق (واما) علامة (مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي) وقد سبق انه لامنافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات (الركن الثاني) من المقصد الثاني (في) بيان (الحاكم) على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل (الحاكم بالحسن والقبح) اى المحسن والمقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا في معان ثلاثة وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق في مباحث الامر والنهي اراد ان يبينه فقال في تفسير الحسن (بمعنى استحقاق المدح) في الدنيا (والثواب) في العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبح (والذم) في الدنيا (والعقاب) في العقبى (هو الشرع) اى الشارع (عند الاشاعرة والعقل) عندهم ليس حاكما بهما كما هو رأى المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل (هو آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفي الوجوب قبلها لان التعذيب لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لا نسلم ان المراد بالتعذيب المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخروي المعتبر في مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنيوي بطريق الاستيصال (ولو سلم ارادة التعذيب الاخروي فنفيه لاينافي استحقاقه) المعتبر في مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب

لوجوب الاداء (قوله لانفسه) والا لزم ان يكون للوجوب وجوب فان الوقت مثلا لو كان شرطا للوجوب نفسه لزم ان يكون لوجوب الاداء وجوب آخر (قوله اوتوقف انعقاد علته) اشارة الى ان التعليق بالشرط يمنع انعقاد العلة بالذات عندنا لا الحكم نفسه كما هو مذهب الشافعي على ما تقدم بيانه في آخر بحث الاستثناء (قوله اى الشرط) اى ما يطلق عليه اسم الشرط لما عرف الشرط لغة وشرعا شرع في تقسيمه وهو خمسة بالاستقراء على ما سيأتي مصرحا الاول شرط محض وهو على ما عرفه المصنف ما لا يلاحظ فيه صحة اضافة الحكم ولا الافضاء بل مجرد توقفه اوتوقف انعقاد علته عليه فقد عرفه بتعريف يشمل الشرط المحض الحقيقي والجعلي ثم ذكر كلا منهما باسمه وجعل الحقيقي اعم من الحقيقي النفسي الامري ومما كان بحكم الشرع ثم مثل ما كان بحكم الشرع بمثالين وقد جعل بعض الفقهاء ما كان بحكم الشرع من الشرط الجعلي ولم يفرق بينه وبين ما كان بجعل العبد ولكل ان يصطلح على ما يشاء ثم الشرط الجعلي على اصطلاح المصنف قد يعرف بصيغة الشرط كدخول حرف الشرط وقد يعرف بدلالة كلمة الشرط كالوصف في غير المعين كما مثلهما الشارح واختلفوا في ان صيغة الشرط هل تنفك عن معناها اولاتنفك قال شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وصاحب المغني لا تنفك اذ الحقيقة لاتنفك عن مسماها وقال القاضي الامام ابو زيد وغيره انها قد تنفك عن معناها اذا اخرج مخرج العادة والعرف لا مخرج الشرط كقوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على العادة دون الشرط اذ الغالب ان الانسان انما يكاتب عبده اذا علم فيه خيرا لا ان علم الخير فيه شرط على سبيل الحقيقة لجواز الكتابة ولهذا تجوز الكتابة بدون علم الخير فيه ولو كان شرطا لما جازت بدونه قال فخر الاسلام وكذا لا تنفك دلالة الشرط عن مدلوله كما لا تنفك صيغة الشرط عن معناها اذ الدلالة كالعبارة في حق اثبات الحكم فتعتبر بصريح الشرط وعلم منه جواز انفكاكهما عن مدلولها عند من يجوز انفكاك صيغة الشرط عن مدلولها (قوله حتى لايصح الحكم) اى المشروط لان المشروط

تاركه لجواز العفو كما هو الحق (وايضا لولاه) اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين فى كل من الافعال المتصف بهما (لما تخلفا) اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر



ولو كانا لازمين له لما تخلفا (كافى) صورة (الكذب انقاذا و الصدق اهلاكا) فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي من ظالم كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبي كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة و يحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما قلنا ما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر (ولو تم) ما ذكرتم (فلا يفيد السلب الكلى) وهو ان لا شيء منهما بذاتى كما هو مدعى الاشاعرة وان كان ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلى (و) الحاكم بالحسن والقبح هو (العقل عند المعتزلة) لا بمعنى ان لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كافي وظائف العبادات بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والممنوعية شرعا فى الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية فالعقل مثبت فى الكل (والشرع مبين فى البعض) الذى يخفى فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة فى اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله

بحكم الشرع حكم من احكام الشرع (قوله او الاعند تعذره) هكذا وقع فى التلويح ولا يخفى عليك انه لو قال واما عند عدم تعذره لحسن مقابلته بقوله اما اصلا (قوله مثل الطهارة للصلاة) فان الصلاة لا تصح بدون الطهارة عند امكانها بالماء او بالتيمم ولا يخفى عليك ان المفهوم منه انها تصح عند تعذر الطهارة وقد اختلفوا فيه قيل انه لو فقد الماء والتراب يجب عليه ان يصلى و يعيد بعد وجدان احدهما وقيل لا يجب عليه ان يصلى بل يستحب و يجب عليه القضاء صلى اولم يصل وقيل يجب عليه ان يصلى ولا تجب عليه الاعادة وقال ابو حنيفة يحرم عليه الصلاة وتجب الاعادة فافهم من كلامه انما يستقيم على القول الثالث فقط (قوله لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام) حتى لو وقع الوصف فى المعين بان اشار الى امرأة وقال هذه المرأة التى اتزوجها او هذه المرأة التى تدخل الدار لامرأته فكذا لم يصلح دلالة على الشرط لان الشرط فى المعين لغو فبقى قوله هذه المرأة طالق فيلغو فى الاجنبية و ينجز فى المنكوحة (قوله فى المعين وغيره) نحو ان تزوجت هذه المرأة او امرأة فهى طالق (قوله واما شرط فى حكم العلة) لما فرغ من بيان الشرط المحض شرع فى بيان الشرط فى حكم العلة اى بمعناها اعلم ان كل شرط لم يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فهو شرط بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له تأثير لا الى العلة ولا الى السبب كحفر البئر فانه شرط للتلف وسقوط الجسم الثقيل علة له والمشى سبب محض لافضائه اليه وليس بعلة بدليل انه لو حفر تحت موضع نام فيه انسان يحصل السقوط بدون المشى فعلم انه سبب لا علة والحكم اعنى التلف المقتضى للضمان يضاف الى الشرط لا الى العلة لعدم صلاحيتها لاضافة الحكم اليها لانها امر طبيعى حاصل بخلق الله تعالى بلا صنع العبد فلا تعدى فيه فلا يصلح لاضافة التلف المقتضى لضمان العدوان اليه ولا الى السبب ايضا لان المشى على الارض امر مباح فلا يصلح ايضا لاضافة ضمان العدوان اليه لعدم التعدى والجناية فتعين اضافته الى الشرط وهو الحفر الموصوف بالتعدى اعنى الحفر فى الطريق او فى ملك الغير وقد كان الاصل فى اضافة الاحكام العلل لكونها مؤثرات فكان

(لان حسن الاحسان وقبح العدوان مركوز فى الاذهان) حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة



والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا لا بالمتنازع فيه) اى ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح

بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بانا نعني بالحسن ماليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم  واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولان من) كان له غرض من الاغراض و (استوى في) تحصيل (غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ) اي انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه (و) من قدر (على الاهلاك يختار) الاول (الصدق و) يختار الثاني (الانقاذ وماهو) اى اختيارهما ذلك (الالحسنهما) اى الصدق والانقاذ (عقلا قلنا) لانسلم انه ليس الالحسنهما عقلا (بل لكون الاول) اى اختيار الصدق (اصلح) اى انسب لمصلحة العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لاعلى الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض (و) كون (الثاني) وهو اختيار الانقاذ (لرقة الجنسية) المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة لانسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ماهو المتنازع فيه بل لامر آخر

ينبغي ان لا يضاف الحكم الى الشرط اصلا لعدم التأثير له كما لا يضاف اليه في العلل العقلية لكن العلل الشرعية لما لم تكن عللا بذواتها بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط وللشرط شبه لها من حيث انه يتعلق به الوجود كما يتعلق بالعلة الوجوب استقام ان يخلف الشرط العلة فاقيم مقامها في ضمان النفس والاموال عند تعذر الاضافة الى العلل اذا وصف بالتعدي كما في حفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه مايع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لكونها رفعا لمانع ولا يعارضها علة صالحة لاضافة الحكم اليها فان سقوط الجسم الثقيل وسيلان المايع علة للتلف لكن لا تصلح لاضافة التلف اليها لكونها امرا طبيعيا فلا تعارض الشرط فيضمن صاحب الشرط حتى لو وجدت العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا عبرة بالسبب حينئذ بل يضاف الحكم الى العلة كما لو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخول بها بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ونصف المهر فاذا رجع شهود دخول الدار وشهود التعليق جميعا فضمان ما اداه الزوج الى المرأة من نصف المهر على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكملت العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا اعتبار للشرط بخلاف ما اذا رجع شهود الشرط فقط حيث ضمنوا ما اداه الزوج وحدهم على ما ذكره فخر الاسلام وصاحب التنقيح لانهم شهدوا الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واما على ما ذكره في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهم لا يضمنون شيأ والحاصل ان الشرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فلابد لنا من امثلة ثلاثة الاول مثال ماليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط على ما ذكرناه واختلفوا في وجوب الضمان عليهم فاوجبه فخر الاسلام ومن تبعه ومنعه شمس الائمة وابو اليسر والثاني مثال ما يخالف الاول اعني ما يوجد فيه معارضة العلة

واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعيا فلزم افحام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب مالم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم انظر لان ثبوته نظري

لاضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالافحام واجابت الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلي والآخر حلي اشار الى الجدلي بقوله (واجيب بانه مشترك الالزام) وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ماهو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر مالم يجب ولا يجب ﴿٤٢٤﴾ مالم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هي من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغى ويلزم الافحام واشار الى الحلي بقوله (وان الوجوب على المكلف) في نفس الامر (لا يتوقف على العلم به) اي بالوجوب فان صحة الزام النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر مالم يجب وان اراد في الوجود التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع مالم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر مالم يجب صح جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا قياس صحت مادته في فساد صورته (و) اقول (هذا) الجواب الذي سموه حلا (لا يدفع لزوم الافحام) على رأي الاشاعرة لان المكلف لو قال لا اصدقك ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبهما علي ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت ﴿لاضمان﴾ عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا الا انا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي مردود لان للنبي حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تاملت

الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط والتعليق جميعا او شهود التعليق فقط والثالث مثال ما يوجد فيه معارضة العلة الغير الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهد ان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي ينفذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلابد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما بطريق الاقتضاء واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم بسبب تعديهم وقالا لا ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بنى على الحجة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فتعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود (قوله بخلاف ايقاعه نفسه) اي ايقاعه في بئر العدوان اعني في الطريق او في ملك الغير (قوله لاضافته) تعليل لقوله صالح لا صلة له وصلته محذوفة اي صالح لاضافة الحكم اليه لاضافته الى الاختيار (قوله احترازا عن الشرط التعليق) مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان الفعل المختار فيه وهو التعليق لم يعترض على الشرط بل هو بالعكس فلم يكن سابقا (قوله لكنه مباح) اعترض بانه مشعر بانه لو كان الماشي متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي واجيب بان مراده المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير ورد بان الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احترازا عن محل الخلاف في بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه

ان دعواه وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها خسرت خسرانا مبينا في العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلابد من التميز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو امر لاضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا ولا دافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يدركه لانه يحكم به فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الافحام واشار الى الطريق الثاني من الطريقين الالزاميين بقوله (ولانه لولاه) اى لولا كون العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين (لزم) محالان الاول في حق الله تعالى هو (ان لا يقبح منه تعالى شئ قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا (و) جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفي كل منهما ابطال البعثة والشرائع والتباس النبي بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد (فلا يقبح) شئ من الكذب واظهار المعجزة على يده (بعده) اى بعد السمع (ايضا للدور) فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور (و) الثاني في العبد وهو (ان لا يقبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله) اى حال الكفر ﴿٤٢٥﴾ مما يترتب عليه عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور (واجيب) عن الاول من قبل الاشاعرة (بانا لا نسلم الامتناع العقلي) في الكذب وخلق المعجزة (وان جزمنا بعدمهما) فانهما من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقليا (ولو سلم) امتناعهما عقلا (فلا نسلم انه) اى امتناعهما عقلا (للقبح عقلا لجواز كونه) اى امتناعهما (لامر آخر) كاستلزامهما لالتباس النبي بالمتنبي وكانتفاء لازم الدليل الذي هو العجز لان وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب والالكان الكاذب صادقا وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثاني من قبلهم ايضا (بان) وجود المعنى (المتنازع فيه) وهو التحريم الشرعي (قبل الشرع ممنوع) فيما ذكرتم من الصورة (وغيره لايضر) لانه خارج عن البحث (ونحن) معاشر الحنفية (نقول شئ منها) اى من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها (لا يفيد الحاكمية) للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره (والمختار) عند علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحاكم في الكل) اى فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع اولم يدرك (هو الشرع) اى الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة) لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض يضئ به الطريق الذي مبدأه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس (عاجزة) بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لا للتصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى امرهم التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل الا آلة للادراك والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الاظلم وقريب من الاشراك واشار الى الثاني بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى)

لاضمان على الحافر عند تعدي الماشي كذا في التلويح (قوله مع انه غير واجب) كما اذا نام انسان في موضع وحفر الحافر تحته يحصل السقوط بدون المشي مع تحقق الضمان فيه فيضاف الى الحفر (قوله على وجه نفر الطائر) من التنفير من باب التفعيل وبهذا القيد حصل الفرق بين هذه الصورة وبين ما سيأتي في الكتاب من قوله وفتح باب قفص حيث جعل هذه الصورة في معنى العلة حتى لزمه الضمان بالاتفاق وجعل الصورة الآتية في معنى السبب حتى لم يلزمه الضمان (قوله عن صورة العلة) وانما قال عن صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما تقرر في محله ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلابد ان يثبت الشرط حتى تنعقد العلة ثم في تأخره عن صورة العلة نظر اذ قد يتقدم عليها ايضا في مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان صورة العلة هي قوله انت طالق والجواب ان المراد بالشرط المحض ليس قوله ان دخلت الدار بل دخولها الدار وهو متأخر في الوجود عن قوله انت طالق (قوله بخلاف سوق الدابة) لان السوق معنى حامل للدابة على الذهاب على طبع السائق كرها فينتقل الفعل الى المكره (قوله وفتح باب قفص) اى لا على وجه التنفير والا فهو شرط في معنى العلة على ما تقدم (قوله حيث لا يضمن) اى

فان العقل الذى هو مناط التكليف غير موجود فى اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعى فاذا حدث العقل حدث مغلوبا الا من شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب فى مقابلة الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب فى مقابلة الغالب فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى العلل واللازم باطل اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم تجز نسبة الاحكام اليها واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى الا ان ايجابه غيب عنا فى الوقوف عليه حرج عظيم فاضفنا الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا (وان كان) العقل (مبينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع (فى البعض) الذى يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبى فى اول اقواله والنظر فى معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص لزم توقف  الشئ على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى الذى هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقليته فللتبعية وكذا تصديق النبى فى اول اقواله واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا النظر فى المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق النبى فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (فهو) اى اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين فى البعض ثبت ان العقل (غير معتبر كل الاعتبار) فى مواجب التكليف (فلا يكلف بالايمان الصبى العاقل) بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا) يكلف ايضا بالايمان (من لم يبلغه الدعوة)

---

عند ابى حنيفة وابى يوسف خلافا لمحمد فان عنده يضمن الفاتح بناء على ان فعل الطير والدابة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة الحكم اى التلف اليه ولانهما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فيضاف الحكم الى الشرط بالضرورة فيضمن الشارط قلنا انه ان اريد ان فعل الطير والدابة هدر فى اضافة الحكم اليه فهو مسلم لكنه لا ينافى اعتباره فى قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر فى قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر فى اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر فى منع اضافة الفعل عن المرسل (قوله كاول شرطين اه) اعلم ان المراد بالشرطين ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الجزاء كالطلاق مثلا ولا يقع الا بهما لا باحدهما سواء كانا متغايرين حقيقة اولا بل يكون فعلا واحدا متعلقا بشيئين متغايرين فيتغاير باعتبارهما والثانى كما ذكره الشارح نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فانه شرط واحد فى الحقيقة متغاير باعتبار متعلقه اعنى الدار ولابد من وجودهما لوقوع الجزاء الا ان ينوى الوقوع باحدهما فانه يصدق لانه نوى ما يمكن تصحيحه باضمار حرف الشرط وتقديم الجزاء على الشرط وفيه تغليظ

﴿على﴾

سواء كان فى شاهق الجبل او فى دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد الكفر ولا ايمانا لا يعذب بان فات الوجوب الا انه سقط عن الصبى
سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبا فى سقوط العبادات عمن اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبى فيجوز
ان يلحق به ايضا فى سقوط وجوب الاستدلال (قبل) ادراك زمان (التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال
على معرفة الله ويدرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان و بيان مقداره دليل قاطع بل فى علم الله تعالى ان تحقق يعذبه والا فلا
لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبى عليه السلام العمر الذى اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون
سنة وعن مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل ثمانى عشرة وسبع عشرة وسيأتى زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا
لم يكلف الصبى العاقل بالايمان (فلا ترتد مراهقة غافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اى لم تعبر عن ايمان
وكفر (تحت) زوج (مسلم بين) ابوين (مسلمين) فاذا لم ترتد لم تبن من زوجها ولما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة و بانت
من زوجها وكذا لو غفلت وهى  مراهقة فوصفت الكفر كذا فى الجامع الكبير وكذا من فى الشاهق ونحوه
وصرح به فخر الاسلام (ولا يهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبى عاقل وكفره اذا اعتقد) ما يوجبهما سواء (وصف) كلا منهما وعبر عنهما (اولا وترتد مراهقة وصفت) الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو سائر المرتدات (وهذا) الذى ذكرنا من كون العقل مدركا لحسن بعض الاشياء التى ذكرنا وقبح اضدادها (هو المحمل لقول الامام) ابى حنيفة (لا عذر لاحد
فى الجهل بالخالق لقيام الآفاق والانفس) الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد (ويعذر فى الشرايع)
اى المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل الشارع (و) اقول (لعل الاصل) الذى تمسك به الامام
فى هذا المقام (قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا
فى كتبهم عن الامام مسائل تخالف رأى الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول عليه وقد ادى نظرى القاصر وفكرى
الفاتر الى انها مستنبطة من الآية الكريمة لكنى لما لم اظفر فى كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه قلت لعل الاصل
قوله ولم اجزم به فلنعد المسائل اولا ثم نبين وجه الثالثة واستنباطها منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق
المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم فى الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود
الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفى لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة الرابعة ان هذا
الزمان غير مقدر بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفى فى ادراك حسن الشرائع بل لابد فيه من بيان الشارع واما
وجه استنباطها منها فموقوف على بيان معناها

على نفسه ولابد من قيام الملك عند آخرهما لا تصال نزول الجزاء المفتقر الى الملك
والاول قد يكون بعطف احدهما على الآخر والجزاء مؤخر عنهما وحرف الشرط
مكرر نحو ان كلمت زيدا وان كلمت عمرا فانت طالق فحينئذ لا يقع الطلاق حتى
يكلمهما على قول محمد ويقع باحدهما على ما روى عن ابى يوسف والمختار قول
محمد لانه عطف شرطا محضا على آخر مثله ولا حكم له فذكر الجزاء فيتعلق بهما
فصارا شرطا واحدا فلا يقع الا بوجودهما والملك شرط عند آخرهما ولو نجح بالنية
باحدهما المتقدم وقد يكون بغير عطف مع تكرر حرف الشرط والجزاء مؤخر نحو
ان اكلت ان لبست فانت طالق فحينئذ يقدم المؤخر ويؤخر المقدم ولا يقع الطلاق
ما لم تلبس ثم تأكل وكذا اذا كان الجزاء مقدما على ما فى الفتاوى فيكون الاخر
شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال فكأنه قال لها عند التلبس ان اكلت فانت
طالق فشرط قيام الملك عند التلبس لان اليمين لا تنعقد الا فى الملك او مضافة
اليه فان كانت فى ملكه عند التلبس ينعقد اليمين المعلق على الاكل والا فلا وقال
الاسبيجابى انه هذا فى العربية واما فى الفارسية فيقدم المقدم ويؤخر المؤخر وعلله
الامام الزاهدى بانهم لا يريدون به الا تعليق الجزاء بجملتها او بكل واحد منها وهو
الاظهر لانهم يريدون به التغليظ على انفسهم بايمان كثيرة لكن يذكرون

وهوان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا فى جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل قال الله تعالى فى جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعنى لم يبق لكم عذر فى ترك الايمان والعمل الصالح فى الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر فى الافاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ماتذكر فيه متناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولاشك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتأتى منه الاستدلال بعدار بعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما اوجب الايمان على الصبى العاقل مطلقا كماذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل اولم يدركهما لما وبخ على تاركى الاستدلال بتعميرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهر فانها عبارة عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان مابهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهوان اول الآية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد آخرها اعنى قوله وجاءكم النذير ماذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس ﴿٤٢٨﴾ اولى من التأكيد (الركن الثالث) من المقصد الثانى (فى) بيان (المحكوم به) وهو الفعل الذى يتعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى خالصة) وهوما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء فى الاضافة الى الله تعالى ولله مافى السموات والارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وسيأتى بيان انواعها (و) النوع الثانى (حقوق العباد خالصة) وهوما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير (كبدل المتلفات) ونحوه من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها (و) النوع الثالث (ما اجتمعا فيه) اى حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد القذف) فانه مشتمل على حقين بالاجماع فان شرعه لدفع العار عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا ازاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لايجرى فيه الارث ولايسقط بالعفو الا فى رواية عن ابى يوسف ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة فى كلمة واحدة او فى كلمات متفرقة لايقام عليه الاحد واحد وعند الشافعى حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولايجرى فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهوما اجتمعا فيه والثانى غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد وأجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لنا ان وجوبه بطريق المماثلة وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة ولهذا يستوفيه الولى ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه

الجزاء بعدها اختصيلا ثم لايخفى عليك ان هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثانى مرتبا على الاول عادة فان كان كذلك كان كل شرط فى موضعه بلا تقديم ولا تأخير نحو ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر الاول ويقدم الثانى والاصل فيه انه متى كانا مرتبين عرفا اضمرت كلمة ثم واذا لم يكونا مرتبين عرفا لم يثبت العطف بينهما لاعرفا ولاذكرا فتبقى اقركل شرط فى موضعه لايتصل الجزاء باحد الشرطين وقد يكون بتوسط الجزاء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلانا يقرركل شرط فى موضعه ويكون الاول شرط الانعقاد والثانى شرط الانحلال فلو دخلت ثم كلمت طلقت وان عكست لا على ماصرح به الامام الزاهدى وقد يكون بلا تكرر حرف الشرط والجزاء مقدم نحو انت طالق ان اكلت كذا وشربت كذا وكلمت كذا فانه لايقع الطلاق حتى يجتمع الكل الا ان ينوى الوقوع بكل واحد منها وكذا لو اخر الجزاء عنهما على ماروى عن ابى القاسم الصفار والحاصل انه اذا كرر اداة الشرط بلا عطف فالوقوع يتوقف على وجودهما سواء قدم الجزاء اواخر عنهما اووسط بينهما لكن الاول شرط الانعقاد والثانى شرط الانحلال ولابد من الملك عندهما وان كرر بالعطف

بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى فى اعتبار الشارع (وحقوق الله تعالى) انواع (ثمانية) بحكم الاستقراء النوع الاول (عبادات خالصة كالايمان وفروعه) وهى سائر العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه (وفيهما) اى فى الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان فى جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لابمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على ثلاثة وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لاينافى كونها فى نفسها ماله اصل وملحق به وزوائد (فالايمان اصله التصديق) بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ماهو معنى الايمان فى اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص فى المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم  على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به (ولاحقه الاقرار) باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان محل التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس او تعسره كما فى المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذى هو الاقرار (وزوائده الاعمال) لما ورد فى الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه (والفروع اصلها الصلاة) لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التى عظمها الله تعالى كانت دون الايمان الذى صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكاة) المتعلقة باحد جزئى نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن اصل ونعمة المال وهى ادنى من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهى صفة قبح فيها ولا قبح فى صفة الفقر فكانت النفس اقوى فى كونها واسطة (ثم الحج) الذى هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهى عبادة هجرة من الاوطان والخلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعفت نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد) لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائدها السنن والاداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثانى من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤونة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة

فان قدم الجزاء او وسط فالوقوع يتوقف على احدهما وان اخر عنهما فالوقوع يتوقف عليهما وان لم يكرر حرف الشرط فلا يقع حتى يوجد الكل سواء قدم الجزاء او اخر ولو عطف باو فالشرط احدهما كما فى الخلاصة حلف لا يكلم فلانا او فلانا فكلم احدهما يحنث (قوله بحسب الوجود) اى لا بحسب التكلم تامل (قوله طلقت اتفاقا) وانحلت اليمين ايضا لوجود الشرط حتى لو دخلت مرة اخرى لا يقع الطلاق لان اللفظ لا يدل على التكرار (قوله وان ابانها فدخلت الدارين) اى بعد انقضاء العدة (قوله لم تطلق اتفاقا) لانحلال اليمين بالدخول لا الى جزاء فى الصورتين اما فى الصورة الاولى فظاهر واما فى الثانية فلان الجزاء لا ينزل الا عند الشرط الثانى ولم يوجد الملك عنده وهو شرط لنزول الجزاء (قوله عندنا) احتراز عن قول زفر حيث قال لا تطلق فى هذه الصورة ايضا مستدلا بان الشرطين فى حكم الطلاق كشئ واحد من حيث لا يقع الطلاق الا بهما ولو كان الشرط واحدا لما وقع الطلاق بدون الملك فكذا هذا قلنا ان الملك انما اشترط فى وقت التعليق وفى وقت حدوث الشرط اما فى وقت التعليق فليكون الجزاء غالب الوجود استصحابا الى وقت حدوث الشرط فان الملك اذا كان موجودا وقت التعليق فالظاهر بقاؤه الى حدوث الشرط واما فى وقت

فيها كثيرة دلّ تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤونة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤونة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث منها (مؤونة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب خراجا عند ابي حنيفة (و) الرابع (مؤونة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤونة والعقوبة لم يبطل بالشك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اى بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من هي عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها في العبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب (فلم تجب) الكفارات (على المسبب) كحافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهي ﴿٤٣٠﴾ ان يتصل فعله بغيره يحدث معه التلف لا التسبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله (و) لا على (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتقصير (والغالب) من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك (فيما سوى) كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسي وتسقط في كل موضع تمكنت ﴿عليه﴾ فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم بنفسه) اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كخمس الغنائم والمعادن) فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق لله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا ان يجب علينا اداءه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة كاملة) اى محضة لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع الطريق فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة (الا حد القذف) فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب عليه حقه على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان

---

حدوث الشرط فلصحة نزول الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولو كان الملك شرطا لصحة وجود الشرط وحدوثه لما انحلت اليمين بوجودهما في غير الملك ولا لبقاء اليمين لان محلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثاني بعد وقت التعليق لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك لانه لا ينزل في غير الملك والحاصل ان الملك انما يشترط حال التعليق لانه حال الابتداء فيشترط فيه فيكون الجزاء غالب الوجود استصحابا وحال وجود الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المحتاج الى الملك واما حال وجود الشرط الاول فلا يشترط فيه الملك لانه حال البقاء فلا يحتاج فيه الى الملك لبقائها ببقاء ذمة الحالف (قوله ويبين تحقق نفس العلة مع خفائها) وذلك بان يزيل خفاءها (قوله الموقوف عليه) صفة للتحقق (قوله عليه) اى على الشرط (قوله او فراش قائم) اى النكاح ثابت في الحال (قوله فالا المعتدة آه) توضيحها اذا ولدت المعتدة من طلاق بائن او رجعي او موت ثبت نسبه منه بشهادة القابلة عندهما سواء كان معها حبل ظاهر او لم يكن او اعتراف من الزوج او الورثة او لم يكن بل وقد انكر الزوج او الورثة لما رواه ابن شيبة عن الزهري مرسلا مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع

الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم (ثم لها) اي لحقوق الله تعالى (قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار) المجرد (خلفا) اي قائما مقام الاصل (في) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلع على السرائر هو الله تعالى علام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوي الصغير) خلفا ﴿٤٣١﴾ (عن ادائه) اي الصغير (ثم) صار (تبعية الدار او الغانمين) خلفا عنه (اذا عدما) اي الابوان مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتيمم) فانه خلف عنها (لكنه) اي التيمم (خلف مطلقا) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء (بالنص) وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حالة العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض بتيمم واحد) تحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان وان جعل التيمم خلفا عن التوضئ فحكم التوضئ اباحة الدخول في الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا (خلافا للشافعي) فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلا نتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة (ثم الخلفية بين الماء والتراب) اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فيجوز) عندهما (امامة المتيمم

عليه حوطئ وقول الراوي مضت السنة حكمته الزوج ولان الفراش وهو تعين المرأة لماء الزوج قائم بقيام العدة وقيامه يستلزم النسب فلا حاجة الى اثباته وانما الحاجة بعد ذلك الى تعيين الولد واثبات الولادة من ذلك ثبت بشهادة امرأة واحدة عدلة كما في حال قيام النكاح او ظهور الحبل او اقرار الزوج او الورثة ولا يشترط لفظة الشهادة على قول الخراسانيين ويشترط على قول العراقيين قال ابو حنيفة رحمه الله لا تثبت الولادة بشهادة القابلة ولا النسب ما لم يشهد بولادتها رجلان او رجل وامرأتان الا ان يكون هناك حبل ظاهر او اقرار من الزوج او من الورثة لان النكاح قائم في الحال لانها شرط محض للنسب في حقنا الا شرط بمعنى العلامة واذا كانت شرطا محضا يضاف اليها الوجود فلا بد لثبوتها من الحجة الكاملة بخلاف الاحوال الثلاثة المذكورة فان الولادة في كل من هذه علامة محضة فلا يقبل قولها الوجود فثبت بشهادة القابلة وقولهما ان الفراش قائم بقيام العدة مسلم لكن قيام العدة هنا ممنوع لانها منقضية باقرارها بوضع الحمل والمنقضي لا يصلح حجة (قوله فكان ثابت النسب منه) اي ما كان موجودا في الرحم يعرف الاثبات منه (قوله مضافا اليها) اي الى الولادة بل يكون مضافا الى الفراش القائم عند العلوق فيكون انفصال

للمتوضئ ) اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلاة فی حق کل منهما موجود بکماله فیجوز بناء احدهما علی الآخر کالغاسل علی الماسح مع ان الخلف بدل من الرجل فی قبول الحدث و رفعه واما اذا وجد ماء فکان فی زعمه ان شرط الصلاة لم یوجد فی حق الامام فتفسدت فلا یصح اقتداؤه به کما اذا اعتقد ان امامه مخطئ فی جهة القبلة (خلافا لمحمد وزفر) فانهما قالا الخلفیة فی الفعل بمعنی ان التیمم خلف عن التوضئ لان الله تعالی امر بالوضوء اولا ثم بالتیمم عند العجز فلا یجوز اقتداء المتوضئ بالمتیمم کاقتداء المتیمم بالمومی وکونه مع محمد یوافق ماذکره الاسبیجابی فی شرح المبسوط وفی عامة الکتب انه یجوز اقتداء المتوضئ بالمتیمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء (وشرطها) ای شرط الخلفیة (امکان الاصل) لینعقد السبب للاصل (ثم عدمه) ای عدم الاصل فی الحال (لعارض) اذ لا معنی للمصیر الی الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامکان حصول الماء بطریق الکرامة ثم لظهور العجز ینتقل الحکم الی التیمم وهذا کما اذا حلف لیمس السماء فان الیمین قد انعقدت موجبة للبر لامکان مس السماء فی الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحکم الی الخلف وهو الکفارة بخلاف ما اذا حلف علی نفی ما کان او ثبوت ما لم یکن فی الماضی فانه لا یوجب الکفارة ﴿٤٣٢﴾ لعدم امکان البر (الرکن الرابع) من المقصد الثانی (فی المحکوم علیه وهو المکلف) ای الذی تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المرکب من الروح والبدن (التکلیف موقوف علی الاهلیة) فی المکلف (الموقوفة علی العقل بالملکة) العقل یطلق علی معان کثیرة والمختار انه قوة للنفس بها تکتسب العلوم والقوة ما به یصیر الشیئ فاعلا او منفعلا والنفس هی النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظریات واکتسابها تحصیلها من الضروریات او من النظریات المنتهیة الیها ولها قوتان احدیهما مبدأ الادراک وهی باعتبار تأثرها عما فوقها مستکملة فی ذاتها وتسمی عقلا نظریا والاخری مبدأ الفعل وهی باعتبار تأثیرها فی البدن مکملة له وتسمی عقلا عملیا وللقوة النظریة فی تصرفها فی الضروریات وترتیبها لاکتساب الکمالات ﴿بلا خلف﴾ اربع مراتب فان النفس فی مبدأ الفطرة خالیة عن العلوم قابلة لها وتسمی هذه المرتبة او النفس فیها عقلا هیولانیا تشبیها لها بالهیولی الاولی الخالیة فی نفسها عن جمیع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للکتابة مثلا ثم اذا ادرکت الضروریات واستعدت لتحصیل النظریات سمیت هذه المرتبة او العقل فیها عقلا بالملکة لحصول ملکة الانتقال کاستعداد الامی لتعلم الکتابة ثم اذا ادرکت النظریات وحصل لها القدرة علی استحضارها متی شاءت من غیر تجشم کسب جدید سمیت هذه المرتبة او العقل فیها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل کاستعداد القادر علی الکتابة الذی لا یکتب وله ان یکتب متی شاء واذا کانت النظریات حاضرة عندها مشاهدة لها سمیت هذه المرتبة او العقل فی هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من الفیاض وجعلوا المرتبة الثانیة مناط التکلیف اذ بها یرتفع الانسان عن درجة البهائم ویشرق علیه نور العقل بحیث یتجاوز ادراک المحسوسات (وهو) ای العقل بالملکة (متفاوت) فی افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فی الکمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فکلما کان البدن اعدل وبالواحد الحقیقی انسب کان النفس الفائضة علیه اکمل والی الخیرات امیل والکمالات اقبل وهذا معنی صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة

الولد معرفا محضا للولد الثابت نسبه بالفراش (قوله وجوبا) ای ثبوتا (قوله کما فی غیر هذه الحالة) اعنی حالة وجود الامور الثلاثة فانه تقبل شهادة القابلة بها بالاتفاق حتی ظهور الحبل او قیام الفراش او الاقرار بالحبل من الزوج (قوله فما کان باطنا) کالعلوق فیما نحن فیه (قوله المظهر لصفة الزنا) ولا یخفی علیک ان الاحصان فی باب الزنا عبارة عن تلک الصفة فیکون من قبیل اظهار الشیئ لنفسه ولعل معناه ان الاحصان ای وجود هذه الصفة مظهر لاتصاف الزنا بهذه الصفة او یقال ان الاحصان صفة لکل من الرجل والمرأة وتحققه فیهما یظهر کون الزنا بتلک الصفة ثم لا یخفی علیک انه لابد فی تحقق الاحصان من سبعة امور الحریة والعقل والبلوغ والاسلام والنکاح الصحیح والدخول بها وکونهما علی هذه الحالة حین الدخول والشارح رحمه الله اشار الیها الا الحریة ولابد منها ایضا (قوله الموقوف) صفة للعلم (قوله کالمیل) بکسر المیم والمراد به ههنا هو الاعلام المبنیة فی طریق مکة وغیرها (قوله انقاذبنی) بکسر الباء وضمها جمع البنیة بالکسر والضم ایضا کذا قیل لکن المصرح فی نسخ شرح المقاصد انه بتقدیم النون علی الباء ای انقاذ نبی من الانبیاء حیث قال فی تقریر هذا الدلیل انه لو قبح الکذب لذاته

فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى عدم قبول النور ولاخفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليها من الفياض اكثر واما ثانيا فلان النفس كلما ازدادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اى العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ماذكر وان كان مأخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اى العقل وحده (كاف للحكم) اى لان يكون محكوما  عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق تحقيقه (فالصبي العاقل ومن) نشأ (فى الشاهق) وهو رأس الجبل (مكلفان بالايمان) حتى ان لم يعتقد اكفرا ولا ايمانا يعذبان فى الاخرة (و) مكلفان باتيان (فروعه تفصيلا فيما يدرك جهته) قالوا مايدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح (واجمالا فيما لا تدرك) قالوا امالا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلى فى فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك (٢٨) (ى) الافعال فقيل بالحظر لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر فى مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لامنع فيه فمباح الا ان يشترط فى الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لاعقليا وكلامنا فيه وهذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك حظرا او اباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد

لما تخلف عنه فى شئ من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة و يحرم اخرى كالقتل والضرب حدا او ظلما واعترض بان الكذب فى الصورة المذكورة باق على ما قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا انتهى بعبارته فعلم من المعترض ان لفظ نبي بتقديم النون على الباء لا العكس لكن يجوز عكسه ايضا وعلم منه ايضا ما فى كلام المصنف من الخلل حيث جعل ما جعله فى شرح المقاصد جوابا عن الاعتراض المذكور من قبلنا جوابا عن اصل الدليل مع عدم صلاحيته جوابا عن ذلك (قوله وان كان ردا على المعتزلة) يعنى انه يفيد الرد على المعتزلة القائلين بالايجاب الكلى فانه يفيد رفع الايجاب الكلى فيحصل الرد على المعتزلة لكن لا يفيد مدعاهم وهو السلب الكلى (قوله وليس له) اى للشرع (قوله وهو ماذكر غير مرة) وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب فى حكمه (قوله فيبطل قولهم) لانه ليس بالمتنازع فيه ايضا على ان تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور ليس كما ينبغى



(قبل) ورود (السمع عند الاشعري فيعذران) اي الصبي ومن في الشاهق (فلا يعتبر ايمان الاول) وهو الصبي العاقل (ولا كفر الثاني) وهو من في الشاهق لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل (فيضمن قاتله) اي الثاني لان اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الضمان (والمختار) عندنا (هو التوسط) بين قولي الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة (ثم الاهلية) يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية (نوعان) احدهما (اهلية الوجوب) اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له او عليه (و) الثاني (اهلية الاداء) اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا (اما) الاهلية (الاولى) وهي اهلية الوجوب نفسه (فبالذمة وهي) في اللغة العهد وفي الشرع (وصف يصير به الانسان اهلا لماله وعليه) توضيحه ان الذمة في اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى ﴿٤٣٤﴾ وعباده يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان من بين سائر الحيوان بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد غايته ان لا يشمل العقل الهيولاني قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالملك العاري عن قوى ولا كسائر الحيوان العارية عن العقل وبها اختص لقبول الامانة المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط فان قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت في ذمته كذا معنى كما لا يخفى اجيب بان مبناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا (وله) اي للانسان (قبل الولادة) يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ للانفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) اي لوجوب الحقوق (له) كالارث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولي له شيأ لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) اي بعد الولادة (ذمة) مطلقة (صالحة لهما) اي للوجوب له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما) لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل (كان المقصود) من الوجوب (هو الاداء اختص وجوبه بممكن الاداء عنه) اي كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) اي على الصبي (من حقوق العباد الغرم) كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافي عصمة المحل

لانهما وجوديان والمعنى المذكور عدمي (قوله في الشاهد) اي في حقنا (قوله فكذا في الغائب) اي في حق الله وهو المدعى (قوله قلنا لا نسلم انه ليس الا احدهما عقلا) توضيحه ما ذكره الشارح المحقق في شرح اصول ابن الحاجب حيث قال لا استواء بينهما في نفس الامر لان لكل واحد منهما لوازم متنافية فاذا تقدير تساويهما تقدير امر مستحيل فيمنع ايثار الصدق على ذلك التقدير وان كان مما يؤثر في الواقع وانما يستبعد ذلك لانه لا يلزم من فرض التساوي وقوعه وانما يتبادر الذهن الى الجزم بايثار الصدق على ذلك التقدير فيغلط ويظن انه جزم بايثاره عند وقوع المقدر والفرق بينهما واضح فان قيل ايثار الصدق عند وقوع التساوي مما يكاد يجزم به العقل ويستبعد منعه فكيف يصح منعه فالجواب انه انما يجزم به لانه يلتبس عليه حال وقوع التساوي بحال فرضه وتقديره فيظن ان جزمه بايثار الصدق عند فرض التساوي وتقديره جزم بايثاره عند وقوع التساوي وكما يستبعد منعه عند فرض التساوي وتقديره يستبعد منعه ايضا عند وقوعه والفرق بينهما واضح لان الجزم مع فرضه وتقديره جزم في حال عدم التساوي بل في حال ترجح الصدق والجزم عند وقوع المقدر جزم في حال التساوي وعدم الترجح فالايثار في الاولى لمرجح وفي الثاني لا لمرجح

(و) يجب عليه ايضا منها (العوض) نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا (صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب) نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعوضا محضا لانها لا تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا تجب على الصبي (فلا يتحمل) الصبي (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء (لا العقوبة) عطف على الغرم اى لا تجب على الصبي العقوبة كالقصاص (و) لا (الاجزية) كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبي (من حقوقه تعالى ما صح اداؤه



عنه كالعشر والخراج) فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين في المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه (وما لا) يصح اداؤه عنه (فلا) يجب عليه (كالعبادات الخالصة) المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كالزكاة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي (والعقوبات) كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق (واختلفوا في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة وابي يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة (واما الثانية) اى اهلية الاداء (فقاصرة تبتنى عليها صحة الاداء وكاملة يبتنى عليها وجوب الاداء وكل) من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (تثبت بقدرة كذلك) اى القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة (ثابتة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه) لما ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي الغير العاقل او احداهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احداهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي

فقوله لا يلزم منه فرض التساوي ووقوعه معناه لئن توجه منع ايثار الصدق انما هو في حال وقوع التساوي لا في حال فرضه فعند الفرض انما كان يتوجه المنع لو كان فرضه مستلزما لوقوعه لان منع اللازم يقتضي منع الملزوم فحين لم يستلزم الوقوع استبعد المنع عند الفرض اذا عرفت هذا ففي قول الشارح فلا نسلم ايثار الصدق عند وقوع المفروض يعني الاستواء من كل وجه وقوله قطعا ما فيه للمنع اي منعناه عند وقوع المفروض منعا قطعيا او الايثار اي لا نسلم ان ايثار الصدق قطعي حال وقوع المفروض ويؤيده قوله وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير لان لفظة ذلك اشارة الى ايثار الصدق فمعناه لا نسلم ان ايثار الصدق قطعي حال وقوع المفروض وانما يكون قطعيا عند الفرض فيظن انه قطع عند وقوع المقدر المفروض (قوله لم يمكن للرسول) جواب لو (قوله وحقيقته الجاء الخصم) اي حقيقة الجدلي الجاء الخصم اي المطلع وهو المعتزلي (قوله مطلقا) اي في الجملة وقيدها التكرهيا السمية (قوله وفي الالهيات) اي حاجة رد على الملحدين (قوله طريق الاستدلال) اي على وجوب النظر (قوله للمعرفة الواجبة) اعني معرفة الله وقد تقدم الكلام عليه (قوله بل هي ا ه) اي وجوب النظر وامر تأنيث الضمير سهل (قوله لا على علمه بذلك) اى علم

البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفى لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولاول مايعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولايمكن ادراكه الابعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذى يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار (وما) اى الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى اوحقوق العباد والاول اما حسن لايحتمل القبح واما قبيح لايحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض اوضرر محض اومتردد بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال (فحق الله تعالى سواء كان حسنا لايحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لايحتمله) اى غير القبيح (كالكفر او بينهما كالصلاة ونحوها) كالصوم (صح من الصبي بلا لزوم اداء) اما الاول والثالث فلان في الايمان  وفروعه نفعا محضا فلايليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لاضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام والاحكام اللازمة منه ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كان الصبي لوورث قريبه اووهب منه قريبه فقبله يعتق عليه ﴿والا﴾

مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلاعوض لا العتق الذى ترتب عليهما في هذه الصورة واما الثانى فلان الكفر لوعفى عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ماهو عليه والجهل لايجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب (فيعتبر ردته) اى الصبي (في) حق (احكام الدارين) اما في حق احكام الآخرة فاتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولاحكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابى حنيفة ومحمد حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لايحتمل المشروعية بوجه ما ولايسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل (وحق العبد ان) كان (نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صح منه) اى من الصبي وان لم يأذن الولى وكذا العبد (فان آجل) المحجور (نفسه

---

المكلف بوجوب النظر وثبوت الشرع بل للشارع ايجابه عليه سواء علم وجوبه اولم يعلم (قوله علمه بذلك) اى علمه بوجوب النظر وثبوت الشرع لانه لايمكن ان يعلم وجوب النظر ولا ثبوت الشرع مالم ينظر لان العلم بالشيء موقوف على ثبوت ذلك الشيء في نفسه (قوله لاتحققهما) اى تحقق وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لانه يمكن التحقق والثبوت في نفس الامر سواء نظر اولم ينظر (قوله فالمكلف) تفريع على المقدمتين المذكورتين احدهما قوله حال صحة الزامه والثانية قوله والمتوقف على النظر اه (قوله ان اراد نفس الوجوب والثبوت) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم يجب على في نفس الامر ولا يجب على في نفس الامر مالم يثبت الشرع في نفس الامر ولايثبت الشرع في نفس الامر مالم انظر فللمانع ان يقول دليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الاخيرة لان وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لايتوقف على النظر بل يجوز ان يجب ويثبت نظر اولم ينظر (قوله وان اراد العلم بهما) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم اعلم وجوب النظر على ولا اعلم وجوبه مالم اعلم ثبوت الشرع ولا اعلم ثبوت الشرع مالم انظر فللمانع ان يقول دليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الاولى لان الايجاب والوجوب لايتوقف على العلم بالوجوب

وعمل وجب الاجر استحسانا) لاقياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لايلزمه ضرر فاذا عمل فالنفع فى الوجوب والضرر فى عدمه (بلاضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبى فى ذلك العمل (بخلاف العبد) حيث يضمن مستأجره ان تلف فى ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر (واذا قاتل) اى الصبى المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لايبلغ سهم الغنيمة (ويصح تصرفه وكيلا) اذ فى الصحة اعتبار للآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى (بلاعهدة ان لم يأذن الولى) اى لايلزم الصبى بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم الثمن والمبيع والخصومة ونحوها لان مافيه احتمال الضرر لايملكه الصبى الا ان يأذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة (وان) كان (ضررا) عطف على ان نفعا اى حق العبد ان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك (فلا) يصح منه (وان اذن وليه) لان الصبى مظنة المرحمة شرعا وعرفا (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز ايضا لان ولايته نظرية  ولا نظر فى الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجية وهى حق العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحده والعياذ بالله تعالى (الا القرض للقاضى) فان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل فى ذمة من هو غير ملئ فى الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب مليئا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضى وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اى النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه ان لايندفع الضرر بحال قط وليس كذلك لانه (صح برأى الولى) لان الصبى اهل الحكم ما دار بينهما اذا باشره الولى بنفسه لانه اذا باع مال الصبى يملك الثمن ويملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له (ثم هذا) اى الصبى اذا تصرف برأى الولى فيما يتردد بينهما (كالبالغ) عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر فى تصرفه يزول برأى الولى (حتى صح) اى تصرفه (بغبن فاحش من الاجانب) والاجنبى كالولى (و) صح (من الولى فى رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ وفى اخرى لا لان الصبى فى الملك اصيل تام وفى الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة من الولى فيصير كأن الولى يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبرت الشبهة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وسقطت فى غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرته عندهما كمباشرة الولى ولا يصح بالغبن الفاحش لامن الولى ولا من الاجانب (ثم العوارض) لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب تغييرا فى بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج

والالزم الدور لان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه ولو عكس لزم الدور (قوله وان اراد فى الوجوب التحقق اه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر ما لم يتحقق الوجوب فى نفس الامر ولا يتحقق فى نفس الامر ما لم يعلم ثبوت الشرع ولا يعلم ثبوته ما لم انظر فدليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الوسطى اعنى قوله ولا يتحقق الوجوب فى نفس الامر ما لم يعلم ثبوت الشرع لان تحقق الوجوب عليه فى نفس الامر لايتوقف على العلم بثبوت الشرع وانما يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر نعم لو توقف تحقق الوجوب فى نفس الامر على العلم بالوجوب يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع لتوقف العلم بالوجوب على العلم بثبوت الشرع والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ لكن تحقق الوجوب فى نفس الامر لايتوقف على العلم بالوجوب على ما عرفت آنفا فلا يتوقف على العلم بثبوت الشرع ايضا فيتوجه المنع المذكور (قوله وان خص اراده اه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر ما لم يتحقق الوجوب على ما فى نفس الامر ولا يجب على ما لم يثبت الشرع اى ولا يعلم وجوبه على ما لم يعلم ثبوت الشرع ولا يعلم ثبوت الشرع ما لم انظر وبهذا ظهر التقابل بين هذا الشق والشق الثالث حيث خص فى هذا الشق ارادة العلم والتحقق بموضع معين بخلاف الشق

ولوارِيدبالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغر الاعلى سبيل التغليب فقال (نوعان) احدهما (سماوية) ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب (و) ثانيهما (مكتسبة) ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغيرا واشد تأثيرا فقدمت (اما) النوع (الاول فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لايظهر آثارها وتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه فى اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفزع ويفرح من غير ما يصلح سببا (لايصح الايمان المجنون) لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لايكون حجرا لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع فى محله ثم لايعتبر حكمه نظرا للصبى او المولى وايمان المجنون استقلالا لايصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل عن لقا الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى (الاتبعا) لابويه ووليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعنى او اسلمت كتابية تحت مجنون كتابى يعرض الاسلام على الولى فان اسلم صار المجنون  مسلما تبعا له وبقى النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما فى الصغير الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففى التأخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ (ويرتد) المجنون (تبعا) لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلما فارتدا ولحقا معه بدار الحرب العياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لايحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون (والقياس ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لمنافاته القدرة التى بها يتمكن من انشاء العبادات على الوجه الذى اعتبره الشرع (لكنه) اى الجنون (قيد بالامتداد استحسانا) قالوا ﴿فى فصل﴾ الجنون اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلى بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طارئا فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابى يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصالة والامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف فى اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اى الامتداد (فى الصلاة بالزيادة على يوم وليلة بساعة) عند ابى حنيفة وابى يوسف (وعند محمد بصلاة) يعنى ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة فى الصلاة لانه وقت جنس الصلاة ثم اشترطوا فى الصلاة التكرار لتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد فى سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق فى اليوم الثانى قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلاة حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما لايجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات

الثالث وظهر ايضا وجه عدم تكرر الوسط فى القياس فى هذا الشق بخلاف الشق الثالث والثانى والاول حيث تكرر فيها الوسط على ما ترى وانما الفساد فيها فى المادة لافى الصورة وفى هذا الشق فى الصورة لعدم تكرر الوسط لافى المادة لصحة المادة كلها فيه والحاصل ان قياسكم هذا قياس ان صحت مادته فسدت صورته وان صحت صورته فسدت مادته فلا صحة له اصلا (قوله لايمكن الزامه بمجرد ان يقال آه) لان له ان يقول سلمنا ان الوجوب على لايتوقف على علمى ولكنه يتوقف على ثبوته فى نفس الامر لان الشئ لايجب مالم يثبت وجوبه فى نفسه ولايثبت فى نفسه الا بالشرع اذ لاثبوت بالعقل عندهم ولايثبت الشرع عندى حتى انظر لان ثبوته بالعقل غير متصور وبالشرع ممتنع للزوم الدور او التسلسل فيلزم افحام النبى فان قيل ان للنبى ان يقول ثبوت الشرع لايتوقف على نظر لمخاطبه المكلف ان يقول سلمناه لكن لايلزم منه ثبوته لانه اما بالعقل او بالشرع وكلاهما باطل لما تقدم آنفا فلا يثبت شئ منهما (قوله فلزم جواز كذبه) اى جواز صدور الكذب منه تعالى عنه علوا كبيرا الا انا فى صدد بيان المحال فى فعل الله (قوله موقوفة على صدقه) فلو توقف صدقه على السمع لزم الدور (قوله وهو ان لايقبح الكفر من المتمكن منه ومن العلم بحاله) قال الشارح المحقق فى بيان المحال الثانى وثانيهما

(و) الامتداد (فى الصوم باستغراق الشهر) حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب لان الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا فى الصلاة لان من شرط المصير الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولم يلزم ذلك بزيادة المرتين فى غسل اعضاء الوضوء تأكيد الفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا فى التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل الفريضة فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغى ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولى ان يقال لان صوم رمضان وظيفة السنة لا الشهر ولئن كان اداؤه فى بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى وكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وتأكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار الواجب وكان هذا مثل ما قالا فى الصلاة على ما مر (و) الامتداد (فى الزكاة بالحول) اى باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل فى حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابى يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل تيسيرا وتخفيفا فى سقوط الواجب ونصفه ملحق بالاقل (و يؤاخذ) المجنون (بضمان الافعال) فى الاموال كما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيها مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة و (لا) يؤاخذ بضمان (الاقوال) فانها لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعانى فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولى (و منها الصغر) وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اى الصغر (قبل التعقل كجنون محض) ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر فى التلويح لوجوه الاول ان المرض فى الجنون على وليه وفى الصبى على نفسه والثانى انه يؤخر فى الصبى الى ان يعقل ولا يؤخر فى الجنون والثالث ان فى الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبى الغير العاقل والرابع ان فى الجنون الاصلى الغير الممتد روايتين عن الامامين انه يقضى العبادات اولا ولا خلاف فى الصبى (وبعده يصير ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كنفس وجوب الايمان) فانها لا تحتمل السقوط بوجه على ما مر (فاذا اداه) اى الايمان كان فرضا و (استغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويثاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ بناء على عذر الصبا (كوجوب اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمضار المحضة والغالبة والتبرعات والزام المعاملات اوحقوقها كما سبق (فلا يقتل) الصبى (بالردة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر ردته (و كوجوب القتل) حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به) اى لا يكون الصبى محروما من الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان

فى فعل العبد وهو ان لا يقبح التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفو الى الله تعالى وانواع الكفر من العالم بخلافه انتهى ومعنى قوله من العالم بخلافه اى ممن يعلم خلاف كل ما ذكر من المحالات قال التفتازانى انما قيد بذلك لانه ربما لا يحكم العقل بقبح صدور هذه الامور من الجاهل بخلافه والى هذا اشار الشارح بقوله من المتمكن منه وذلك لان المتمكن من الكفر هو العالم بخلاف الكفر فان من يعلم خلاف الكفر واختار الكفر يقال له انه متمكن من الكفر اى كفر بقدرته واختياره واما من لم يعرف خلاف الكفر اصلا بل جبل على الكفر لا يقال له انه متمكن من الكفر بل يقال له انه مجبول على الكفر لانه لم يكفر باختياره وقوله ومن العالم بخلافه معناه ومن المتمكن من العلم بخلاف الكفر هذا زيادة على الشارح المحقق ونعم الزيادة تأمل (قوله فانهما من الممكنات) يعنى انهما من المعدومات الممكنة كالبحر من زيبق لا من المعدومات الممتنعة كشريك البارى (قوله الذى هو العجز) اى العجز عن اتيان النظير لان العجز لازم للمعجزة ليدل على صدق من ظهر فى يده (قوله لانه نور فى بدن الانسان آه) واعلم انهم لما اطلقوا لفظ العقل على الجوهر المجرد فى ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب تعالى واليه

يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله (وحرمانه) من الارث (بالرق والكفر) ليس لعهدة عليه بل (لمنافاتهما الارث) اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك (ويولى عليه) اي يلي عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه (ولا يلي) على غيره لان العجز ينافي الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته) لا على الولي كما في المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون (ومنها العته) وهو اختلال العقل آنا فآنا الا المتناول بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ (كالصبا مع العقل) فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا في بعض منها فان في وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابي زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلافا للمولانا حميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون في عرض الاسلام على وليه اذ لا يحتمله مثله والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه ﴿٤٤٠﴾ اراد به المجنون مجازا (ومنها النسيان) وهو عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث تمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او يكون بحيث لا تمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان في طرف الحق فاظهار خلاف ما في الطبيعة ... سهوا ويدونه خطأ فانى التلويح ... هذا ذهولا وسهوا وليس كما ينبغي (وهو) اي النسيان (ليس منافيا للوجوب) لبقاء القدرة بكمال العقل (ولا عذرا في حقوق العباد) لانها محترمة لحاجتهم لا للابتداء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لا يكون عذرا (في حقه تعالى ان قصر العبد) ... (على) العبد في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذاكر وهي هيئة الصلاة فلا يكون عذرا (والا) اي وان لم يقع فيه بتقصيره (فعذر مطلقا) اي سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركه لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال وتجريها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلاته اذ لا تقصير من جهته فالنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام (ومنها النوم) وهو فتور طبيعي غير اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة محصورة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء (وهو) اي النوم لما كان عجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه تصدر فيه (يوجب تأخير الخطاب) بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم و (لا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطه لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق

الاشارة بما روي اول ما خلق الله العقل وعلى قوة النفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقائق وقالوا هذه القوة هي الاثر الفائض على النفس من العقل العاشر المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال وعلى المراتب الاربع الحاصلة للنفس الانسانية باعتبار هذه القوة على ما سيأتي تفصيلها مصرحا الحاجة الى تفسيرها ههنا ففسره فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وغيرهما من مشايخنا بانه نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه ... الحواس فيتبدى المطلوب للنفس الناطقة فتدركه النفس الناطقة بتأمله بتوفيق الله ... قوة شبيهة بالنور في انها تحصل بها الادراك للنفس واضاءتها عليها من ... الفياض يضيء اي يصير ذا ضوء به اي بذلك النور وطريق يبتدأ به اي ... الطريق والمراد به الافكار وترتب المبادي الموصلة الى المطالب التصورية والتصديقية ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث تهتدي النفس اليها وتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيتبدى اي يظهر المطلوب للنفس الناطقة المسمى بالقوة العاقلة فتدركه النفس بتأمله اي التفاته والتوجه اليه بتوفيق الله تعالى اي لا بطريق الاعداد والايجاب على ما هو رأي الحكماء و... بطريق التوليد

الحرج بكثرة الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عليه واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام
عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار) والارادة
(فلا تصح عباراته) فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء
ولا يتصف بصدق ولا كذب (فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه) لانتفاء الارادة والاختيار (ولم يتعلق حكم
بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلاة) اي اذا تكلم في الصلاة نائما لا تفسد واذا قرأ لا تصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء
ولا الصلاة ولما كان في القهقهة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات
النائم وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل النائم
كالمستيقظ في حق الصلاة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما
الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء
دون الصلاة حتى كان له ان يتوضأ



ويبني على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى
الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار
في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى
الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاغماء)
وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى
ويعجز به ذو النهى عن استعمالها مع قيامها
حقيقة (وهو) وان كان كالنوم في
ابطال عباراته لان العجز عن استعمال
العقل لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه
ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم
منه كما لم يعصم من الامراض مع انه
معصوم من الجنون لكنه (فوق النوم)
واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان
النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل
القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها
ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه
مزيل للقوى وان لم يزل اصل العقل
كان كالجنون (فيبطل العبارات) لكونه كالنوم (ويكون حدثا في الاحوال كلها) اي في القيام والقعود والركوع والسجود
والاضطجاع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل (ولندرته) اي قلة
وقوع الاغماء لا سيما (في الصلاة يمنع البناء) يعني اذا انتقض الوضوء بالاغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا
بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلاته لان النص بجواز البناء انما ورد
في الحدث الغالب الوقوع (والقياس ان لا يسقط واجبا) اي شيئا من الواجبات كما في النوم (لكنه يسقط ما فيه حرج
استحسانا وهو في الصلاة كالجنون) فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون (لا الصوم والزكاة)
فانه لا يسقطهما لانه يندر حدوثه شهرا او سنة (ومنها الرق وهو) لغة الضعف وشرعا (عجز) عن تصرف الاحرار (حكمي)
بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك (بقاء) اي في حالة البقاء فانه
(شرع في الاصل جزاء) الكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم
النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مبتذلين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل

على ما هو رأي المعتزلة فالشارح رحمه الله فسره بما ذكره ايضا الا انه عين
محله بانه بدن الانسان ولم يذكر انه في اي جزء من البدن وقد قيل انه في الرأس
وقيل في القلب وصرح بتشبيهه بالشمس توضيحا له والضمير المجرور في به راجع الى
النور وقوله الطريق فاعل يضيء وقوله مبدأه مبتدأ وقوله من حيث خبره وقوله
ينتهي اليه اثر الحواس يعني ان لكل من طريق ادراك الحواس وادراك العقل
بداية ونهاية وقد ذكر في تعريف العقل بداية طريق ادراك العقل ونهاية
ادراك الحواس حيث قال نهاية طريق ادراك الحواس هو بعينه بداية طريق
ادراك العقل فبداية طريق ادراك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى
الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ونهاية
ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة وهي خمس ايضا الحس المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمفكرة فالحس المشترك يدرك صور المحسوسات الجزئية
والخيال يحفظ تلك الصور بعد الغيبة عن الحس المشترك والوهم يدرك المعاني
الجزئية الغير المحسوسة كعداوة زيد وصداقة عمرو وعداوة الذئب للشاة فانها معان
جزئية لم يكن الوصول اليها بالحس الظاهر وان كانت موجودة في المحسوسات بل
يتوصل اليها بالقوة التي سميناها وهما والحافظة تحفظ المعاني الجزئية التي

الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لايتجزى) ثبوتا وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لايتجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله فى الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولاتكلمهما كتكلمه كالمرأتين ولابعد فيه فانه امر اعتبارى ولاحجر فى الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لايتصور من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا لايناسب التجزى بل يستدل به فى الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان اللميان والانيان قائمان عليه فاى توجيه لما فى التلويح انا لانسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويعمل العبد لنفسه فى البعض الآخر مشاعا ولايثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لاتقبل التجزى (كالعتق) فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات ولا معنى لتجزيه (وكذا الاعتاق عندهما) القائلون بعدم تجزى العتق اختلفوا فى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه وهو ﴿٤٤٢﴾ ليس بمتجزئ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزأ الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة فعتق البعض عندهما حر مديون يجرى عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لاتصرف للمولى الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالكية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا لبعض علة لثبوت العتق وهو لايوجب العتق كالقنديل لايسقط ما بقى شئ من المسكة فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لايقدر على ازالته قصدا واصالة لاضمنا ولاتبعا وحقه تعالى وان كان اصلا فى ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لايزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولايثبت قصدا فمعتق البعض عنده كالمكاتب فى الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهى لاتحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (ينافى مالكية المال) حتى لايملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا للتضاد سيما العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لايملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) ينافى مالكية (منافع نفسه) لانها للمولى كنفسه (الا ما استثنى من القرب) البدنية المحضة كالصلاة والصوم ففرع على الاول بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتبا او غيره (التسرى) لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لايملك المال اولى وفرع

ادركها الوهم والمفكرة يقع بها التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة من الحس المشترك وبين المعانى المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى قولهم ان المفكرة تأخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة ان استعملها النفس بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة فاذا تم ارتسام الصور والمعانى الجزئية فى الحواس واخذ المفكرة اياهما من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اى صورا ومعانى كلية لانها بالتصرف والتفكر فى الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما المناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا بيان ان نهاية طريق درك الحواس هو بعينه بداية طريق درك العقل والمراد بطريق العقل هو النظر وترتيب المقدمات (قوله فان العقل الذى هو مناط التكليف) وهو مرتبة العقل بالملكة (قوله غير موجود فى اول الفطرة) فان الموجود فى اول الفطرة الى وقت البلوغ هو مرتبة العقل الهيولانى (قوله فاذا حدث العقل) اى الذى هو مناط التكليف (قوله بخلق الله تعالى) اشارة الى رد

﴿مذهب﴾

على الثاني بقوله (ولايصح حجه) حتى لوحج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلاقدرة له مالاوبدنا (بخلاف الفقير) اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة لوجوبه لا للصحة اداته اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول هذا مستقيم فى الرقيق الكامل واما فى المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية وغيره بان المولى كالاجنبى فى حق اكسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك امر حكمى صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه اى على الوصول المذكور صرح به ايضا فى الهداية وغيره وبقوله ايضا (ولايكمل جهاده) لما سبق ان الرق ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بدونه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولايسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك (ولاينافى مالكية غيره) اى غير المال اذ ليس مملوكا من ٤٤٣ جهته (كاليد والنكاح والحياة والدم) ففرع على الاول بقوله (فالمأذون) من الارقاء (يتصرف لنفسه باهليته خلافا للشافعى) فانه عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن للعبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص بما اذن فيه كما فى الوكالة وله ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا ان المقتضى موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته وادنى طرقه اليد واما الثانى فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا توجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصرت الوسيلة فى ذلك وهو ممنوع وفرع على الثانى بقوله (وينعقد نكاحه) اى اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر برقبته وصحة جبره عليه لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه المالك وعلى الثالث بقوله (ولايلى المولى قتله) واتلاف حياته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله (ويصح اقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة مأذونا ومحجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره يعمل فى النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام فى القطع ورد المال وعند محمد لايصح مطلقا وعند ابى يوسف يصح فى القطع فقط (وينافى) الرق لكونه منبئا عن العجز والمذلة (كمال) الحال فى (اهلية الكرامات) فانه يورث القدرة والعزة فبينهما تناف (الدنيوية) اى الموضوعة للبشر فى الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان

مذهب المعتزلة والحكماء من ان حصول العلم بعد التوجه والنظر بطريق الاعداد والتوليد (قوله بلا كسب اومعه) متعلق بلفظ العلم مثال الاول حسن الصدق النافع ومثال الثانى حسن الكذب النافع فان العقل يعرف حسن الصدق النافع بلا كسب بعد التوجه اليه ويعرف حسن الكذب النافع مع الكسب بعد التوجه (قوله فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع) هذه المسئلة كلامية وقد تقدم بيانها منها (قوله لزم توقف الشئ على نفسه) لو قال لزم الدور او التسلسل لكان اولى (قوله فظاهر) لانه عبارة عن ترتيب المقدمات او عن مجموع الحركتين وكلاهما اختيارى فيكون مقدورا (قوله واما توقف المعرفة عليه) اى كونه مما تتوقف عليه المعرفة لان المقصود هو هذا لا توقف المعرفة عليه والدليل المذكور يثبت المطلوب بطريق الاستلزام (قوله فلئلا يلزم التكليف بالمحال) فيه انه لايلزم من عدم وجوب النظر كون التكليف بالمعرفة الواجبة تكليفا بالمحال وانما يلزم ان لو استلزم عدم وجوبه كونه ممتنعا لكنه لايستلزمه وقد تقدم تفصيل هذا البحث فى اول الكتاب (قوله لزم ماذكرنا) من الدور او التسلسل او ثبوت المطلوب (قوله اى لم تعبر عن ايمان اه) يعنى لم تقر باللسان سواء استوصفت اولا (قوله عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اه) يريد ان العاطف

العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما فى ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر اذبها يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز عن البهائم وهى فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بالرق كانه لاذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد ان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفا (فتضعف) ذمته (عن تحمل الدين) بنفسها حتى لايمكن المطالبة به (بلا انضمام مالية الكسب) بان لم يوجد فى يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مالية (الرقبة اليها) اى الى الذمة لايمعنى ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف اولم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن فى دين لاتهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة فى المأذون الا ان يختار المولى الفداء ولايباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى اوتزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (وكالحل) فان استفراش الحرائر والمسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة فى تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار فى التسع وهو فى الرقيق عبدا كان اوامة ضعيف حتى يتنصف بتنصيف محله فى حق العبد (فلا ينكح) العبد  على البناء للفاعل (الاثنين) حرتين اوامتين (و) يتنصف باعتبار الاحوال فى حق الاماء حتى (لاتنكح) الامة على البناء للمفعول (على الحرة) فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لامتأخرا ولما تعذر التنصيف فى المقارنة غلبت الحرمة (وفروعه) عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل فى الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما يتنصفان الى ماهو الاصل لكن الواحدة لاتتجزأ فيتكامل اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ماهو الاصل من بقاء الحل ويكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية وعدد الانكحة لاتساع المالكية اعتبر الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم والطلاق الذى يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة (و) من (القسم) حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل ﴿لايتعلق﴾ فيتنصف (وكالمالكية) فانها ايضا من تلك الكرامات وهى فى الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدالارقبة ولمن يملك النكاح (فينتقص ديته عن) دية (الحر بما اعتبر فى السرقة والمهر) وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطاء وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت لاتزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها ما اعتبره الشرع فى اقل مايستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفى اقل ما يقطع به اليد التى بمنزلة نصف البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف

عطف هذا المجموع على المجموع السابق وان لايمعنى غير يعنى انه من قبيل عطف معمولى عاملين مختلفين وان لم يكن احدهما جارا فانه جائز على مانقله الفارسى عن جماعة من النحاة قيل منهم الاخفش لكنه نقل صاحب المغنى عن ابن مالك انه لايجوز اجماعا (قوله المسئلة الاولى ان العقل آه) هذه المسئلة مخالفة لرأى المعتزلة لارأى الاشاعرة كما ان الثانية مخالفة لرأى الاشاعرة لارأى المعتزلة (قوله الثالثة آه) هذه المسئلة مخالفة لرأيهما معا (قوله لايكفى فى ادراك حسن الشرائع آه) لايخفى عليك ان المراد بالشرائع غير مسئلة الايمان على ماسيصرح به فى آخر البحث فيرد عليه انها لاتخالف رأى الفريقين لانهما قائلان بان العقل لايكفى فى حسن ماتتوقف معرفته على الشرع اما الاشاعرة فظاهر لانهم لا يقولون بالحسن العقلى اصلا واما المعتزلة فلما ذكره صريحا بان الشرع مبين فى البعض تأمل (قوله فرب شخص يتأتى منه الاستدلال) قد وقع فى بعض النسخ لايتأتى بحرف النفى وفى بعضها يتأتى بدون حرف النفى ولكل وجهة (قوله فى بيان المحكوم به) واعلم ان المحكوم به لابد له من وجود فى الواقع بحيث يدرك بالحس اوبالعقل لانه عبارة عن فعل المكلف الذى تعلق به حكم شرعى على ماعرفه الشارح بوالحكم الشرعى

فى المال يد الاملكا فلابد من ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسببها الانوثة التى توجب نقصانا فى المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمهما الا ان العبد فى مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت باعتبارين ملك الرقبة وملك التصرف واقواهما الثانى لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف فى المال الذى هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل الحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لا بالتنصيف و بالانوثة ينعدم احد ضربى المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها (وبتنصيف نعمة تنصف النقمة) اى العذاب يعنى ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها تنصفت النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم (فتتنصف الحدود) فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اى وان لم يمكن التنصيف (يكمل) الحد كقطع اليد (و) الرق (ينافى الولايات) كلها كولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ هى تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فينا فيه الرق المنبئ عن كمال العجز ثم الاصل فى الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى غيره (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم فى اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا (واما امان المأذون فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة فى الغنيمة يعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه فى ملك المستحق كما فى سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقط اسقط حق نفسه فى الرضخ فصح فى حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزأ فى حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت فى حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعى اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا ما هو من توابعه (و) الرق ايضا (ينافى ضمان ما ليس بمال) اى لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة (فلا تجب الدية فى جنايته خطاء) لانها صلة فى حق الجانى اذ ليست فى مقابلة المال او المنافع ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب فيها الزكاة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض فى حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش فلم تجب الدية (بل) وجب (دفعه جزاء) لجنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شئ (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب

لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا ثم مع وجوده فى الواقع اما ان يكون له وجود شرعى اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعى اولا فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسى ويكون متعلقا لحكم شرعى وسببا لحكم شرعى آخر كالزنى فانه متعلق الحرمة وسبب لوجوب الحد والثانى ما ليس له الا وجود حسى ويكون متعلقا لحكم شرعى ولكنه ليس سببا لحكم شرعى آخر كالاكل فانه قد يكون متعلقا للوجوب وقد يكون متعلقا للحرمة وليس سببا لحكم شرعى آخر والثالث ما له وجود شرعى ومتعلق لحكم شرعى آخر وسبب لحكم شرعى كالبيع فان له وجودا حسيا وشرعيا وهو متعلق للاباحة وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعى ومتعلق لحكم شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالصلاة فان لها وجودا حسيا وشرعيا وهى متعلقة للوجوب والمراد بالوجود الحسى ههنا ما يعم المدرك بالحس والعقل فيدخل فيه التصديق بالقلب والنية فى العبادات فان لهما وجودا حسيا بمعنى ما يدرك بالعقل ووجودا شرعيا ايضا والمراد بالوجود الشرعى ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعهما مجموع مسمى باسم خاص بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفى بانتفائها كما فى الصلاة والبيع كذا قالوا لكن تحقق هذا المعنى فى التصديق القلبى والنية مشكل تأمل ثم ماله

الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع (وهو) اى الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام حتى لو وقع فى دار الحرب اوجب اثما فقط واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهى بالاحراز بدار الاسلام والعبد (كالحر) فى الامرين فيساويه فى العصمتين (فيقتل) الحر (به) اى العبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما (ومنها الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها فخرج الاستحاضة وما تراه بنت سبع سنين (والنفاس) هو الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتى بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما (وهما لا يعدمان الاهلية) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلاة) على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس (و) كذا (للصوم) على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة (وللحرج) اى لما كان فى قضاء الصلاة حرج لدخولها فى حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب  (قضاؤها) اى الصلاة (دونه) اى الصوم اذ لا حرج فى قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلاة (ومنها المرض) المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء (وهو لا ينافى الاهلية) اى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية العبارة لانه لا يخل بالقول ولا يمنعه من استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة (لكنه) اى المرض (يوجب العجز فشرعت العبادات معه بقدر المكنة) كلما ازداد قوة ازدادت نقصا كما تبين فى الصلاة والصوم (و) كان ينبغى ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة الخلافة) اى خلافة ﴿بدل﴾

الوارث والغريم فى المال (فكان) اى المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم فى المال (فيوجب) المرض (الحجر) على المريض (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اى اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو الموت عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام ولا يظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب (بقدر ما يصان به) متعلق بالحجر اى فى مقدار ما يقع به صيانة (حقهما) اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين ان لم يستغرق (فقط) اى لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثى المال ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق (فكل

وجود شرعى بالمعنى المذكور ان وجد بجميع اركانه وشرائطه واوصافه المعتبرة فى الشرع يكون صحيحا بالاصل والوصف وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف كالبيع بالخمر والخنزير سمى فاسدا وان انتفى شئ من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح والخمر والخنزير لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود فانه باطل لانتفاء الشرط (قوله يتعلق به خطاب الشارع) لا يخفى عليك انه ليس المراد بتعلق الخطاب بالفعل بمعنى كون الفعل مخاطبا لنا لان المخاطب هو الانسان نفسه لا فعله بل المراد به انه تعلق خطاب الشارع للانسان بسبب فعله لا من حيث ذاته وجوهره وكان الانسان مخاطبا والفعل مخاطبا به (قوله كحرمة مال الغير) فانها لما كانت من حقوق العباد خالصة كان تناوله مباحا باباحة المالك بخلاف الزنا حيث لا يباح باباحة الزوج فان قيل حرمة مال الغير مما تعلق به المصلحة العامة وهى صيانة اموال الناس قلنا لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس جميعا الا يرى ان الكفار عليكون اموالنا بالاستيلاء ونحن ايضا نملك اموالهم بالاستيلاء واموال المؤمنين تباح لنا برضى صاحبها ولا يخفى عليك ما فى كلامه من الركاكة حيث مثل بحقوق العباد الخالصة اولا بحرمة مال الغير ثم ببدل المتلفات بلا ذكر العاطف والاولى ذكره (قوله من

تصرف) واقع من المريض (يحتمل الفسخ) كالهبة و بيع المحاباة (يصح في الحال) لان ركن التصرف صدر من الاهل و وقع في المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له (ثم ينقض) ذلك التصرف (ان احتيج اليه) اى الى نقضه (و) كل (مالايحتمله) اى الفسخ (يصير كالمعلق بالموت) حيث لايقبل النقض (كالاعتاق) اذا وقع (على وارث او) على (غريم) فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لايبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق له ينفذ على وجه لايبطل حق الوارث في الثلثين فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اى الاعتاق (عن الراهن) حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبنى على الثانى لا الاول (والقياس ان لايملك) المريض (الصلة) وهو تمليك مال الى الغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة (و) ان لايملك اداء حق الله تعالى (المالى) كالزكاة وصدقة الفطر (و) ان لايملك (الوصية بهما) اى بالصلة واداء حق الله تعالى المالى لوجود سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكنا استحسناها) اى تلك التصرفات (من الثلث نظرا له) ليتدارك بعض ماقصر في صحته قال عليه السلام ان الله  تصدق عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه حيث شئتم (ولما ابطلها) اى الوصية (الشارع للوارث) شرع الله تعالى اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية ثم نسخ هذه الآية (وتولاها) اى انتصب لبيانها حيث قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه الا لاوصية للوارث (بطلت) الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقالا تصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شئ مما يتعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبى وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس مناقشات في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا بالعوض (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى لانه يسلم له المالية من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية برديئ من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان في العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لايجوز وصية الوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه السلام الا لاوصية للوارث نفى لجنس الوصية فيقتضى ان لاتبقى وصية مشروعة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء الثلث سواء (ومنها الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول مايجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله اونفسه اوعرضه الثانى مايجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث مايلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع مايلقاه من الالام والفضائح بسبب المعاصى وارتكاب القبائح (وله) اى للموت (حكم الحياة في احكام الآخرة) وهى الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل

بدل المغصوب والدية) لايخفى عليك انهما داخلان في بدل المتلفات فلا حاجة الى ذكرهما صريحا (قوله دليل على ان فيه حق العبد) لانه ينتفع به المقذوف على الخصوص (قوله دليل على ان فيه حق الله تعالى) لان المقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد (قوله يعنى اذعان القلب) قد ذكرنا تفصيله في باب الحسن والقبح في اول الكتاب وكذا تفصيل مسئلة الاقرار باللسان انه ركن اولا (قوله لانها عماد الدين) هذا كاف في اثبات المقصود اعنى اصلية الصلاة ولاحاجة الى قوله وتالية للايمان بل هو مخل للمقصود لانه يناسب كونها فرعا (قوله لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة) لوقال بواسطة الايمان لكان انسب لقوله صارت من فروع الايمان تأمل (قوله فكانت النفس اقوى اه) توضيحه ان الزكاة شرعت لمدخلة الفقير لفقره والصوم شرع لكسر شهوة النفس المائلة اليها لكن شهوة النفس لما كانت قبيحة دون فقر الفقير كانت النفس اقوى في كونها واسطة من الفقر فكان دون الزكاة لان كثرة الوسائط وقوتها تقتضى البعد لذى الوسائط ولايخفى عليك ان الصوم قد تعين لكاسرية شهوة النفس بخلاف الزكاة لانها لم تتعين لسد خلة الفقير لجواز سدها بغير الزكاة من الكسب وغيره ولما كان كذلك

بالنسبة الى حياة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحياة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان الجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية و يوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت (الا الاثم) فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثانى ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلة كالزكاة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثانى الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودائع والغصوب (و) الموت يسقط (مما شرع عليه لحاجة غيره الصلة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافى وجوب الصلات فالموت اولى (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينا فى الذمة) فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها (الا ان ينضم اليها) اى الذمة (مال) يؤدى منه (او كفيل) يؤكد به الذمم وحينئذ تصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا ﴿٤٤٨﴾ انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث تصح الكفالة بما اقر به و يؤخذ بها فى الحال لان ذمته فى نفسه كاملة لحياته ومكلفيته وانما ضمت المالية اليها فى حق المولى حتى تباع رقبته بالدين نظرا للغرماء (و) لا يسقط (حقا متعلقا بالعين كالودائع والغصوب) لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود فى حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث ما شرع له لحاجة نفسه (و) الموت (لا يسقط ما شرع له لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافى الحاجة (فيبقى ما تنقضى به تلك الحاجة (على) حكم (ملكه ولذا قدم جهازه) على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حياته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم) يقدم (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه و بين ربه (ثم) يقدم (وصاياه من ثلثه) اى ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان يقسم ماله بين الورثة لان الشارع قطع حق الوارث فى الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حياته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه فى المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين (ثم يورث) و يقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فوجده فى يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه فى الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضى بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بموته و بخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا فى الكافى (نظرا له) متعلق بالجميع اى تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له

كانت النفس اقتضت الصوم الكاسر لشهوتها دون خلة الفقير فكانت النفس اقوى فى كونها واسطة من الفقر من هذا الوجه وهذا الوجه اولى بما ذكره الشارح تأمل (قوله فكان دون الصوم) لا يخفى عليك ما فى هذا التفريع من الركاكة بل الاولى ان يقول فكانه وسيلة اليه ثم ذكر وجه كونه وسيلة اليه بقوله فانه الى آخره ثم ذكر التفريع المذكور على ما وقع فى القاآنى (قوله فلا يبتدأ) تفريع على كونها مؤونة فيها عبادة (قوله لكن يبقى عند محمد) او اشترى ذمى غير تغلبى ارضا عشرية لمسلم فاختلفوا فيها فقال محمد تبقى على حالها عشرية ان يؤخذ منه عشر واحد لانه صار مؤونة للارض فلا يتبدل بالعقد كالخراج لا يتبدل على المسلم فانه اذا اشترى ارضا خراجية لذمى تبقى على حالها خراجية فاذا بقيت عشرية يصرف مصرف الصدقات اعنى الفقراء وهو رواية المبسوط عن محمد وقال ابو يوسف يؤخذ منه العشران و يصرف مصرف الخراج اعتبارا له بالتغلبى فان الواجب فى ارض التغلبى العشران وقال ابو حنيفة ينقلب العشر خراجا لان المأخوذ من الاراضى اما خراج او عشر واحد او عشر مضاعف والمضاعف يعتمد على الصلح كما فى التغلبى وليس بموجود ههنا والعشر الواحد فيه معنى العبادة والكافر ليس من اهلها فتعين الخراج لانه مؤونة فيها معنى العقوبة

﴿والكافر﴾

لان النفع فى الكل راجع اليه كاميتا (و) لذا ايضا (تبقى الكتابة بعد موت المولى) بلاخلاف لان المولى محتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار (و) كذا تبقى الكتابة بعد موت (المكاتب عن وفاء) اى مال يفى ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية وتعتق اولاده ولايتأذى فى قبره بتأذى ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذى الميت فى قبره مايؤذيه فى اهله (و) لذا ايضا (قلنا تغسل المرأة زوجها فى العدة) لان الزوج مالك لها فبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلاعكس) حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت فان قيل المملوكية وهى سمة العجز فاذا نفاها الموت فلان ينفى المالكية وهى سمة القدرة اولى اجيب بان الملك فى المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لالقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية مابقى الحاجة ولاتبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى ابقائها لانها لم تشرع لحاجة المملوكية فلو بقيت لصارت له والرابع مالايصلح لقضاء حاجة الميت اليه ﴿٤٤٩﴾ اشار بقوله (واما مالايصلح لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتشفى الصدور ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لايصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه (فيجب) القصاص (للورثة ابتداء) لان الميت لماخرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولى القائم مقامه يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه فى القصاص ولذا صح عفوه حال حياة المورث لاكما لو ابرأ الوارث غريم المورث من الدين حال حياته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان يسلم حياة الاولياء والعشائر اذ لولم يقتل القاتل تقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغى ان لايجوز استيفاء القصاص (٢٩) (ى) الابحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لوعفا احدهم اواستوفاه بطل اصلا ولايضمن للباقين شيأ قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لايتجزى اذلايمكن ازالة الحياة عن بعض المحل دون بعض فيثبت فى حق كل واحد كملا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم اوعفا لايضمن شيأ للباقى لانه تصرف فى خالص حقه ولذا قال الامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف فى خالص حقه لافى حق الصغير وانما لايملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولاعبرة بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث) القصاص ايضا (عنده) اى لايثبت على وجه يجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم (حتى لم ينتصب البعض) اى بعض الورثة خصما (عن البعض) الآخر فان الحاضر لواقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولايقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما فى حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت فى حق احدهما ثبوتا فى حق الآخر بخلاف مايكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال

والكافر اهل لها (قوله كالعبادات) فان العبادات كلها تجب بطريق الفتوى لابطريق الاستيفاء كالعقوبات (قوله اعزازا لدينه) الاضافة لادنى ملابسة كما فى قولهم فيئ الزوال (قوله عند الحاجة) وذلك بان لايكفيه الاربعة الاخماس (قوله وقد سماه الله تعالى جزاء) كما فى قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا الآية وقد ذكرنا تمام تفصيله فى شرح الملتقى (قوله فالايمان اصله التصديق والاقرار) لوقال اصله التصديق والاقرار خلف لكان اولى وانسب لماسبق من ان اصل الايمان هو التصديق والاقرار لاحقه كيف وفى جعل الاقرار خلفا عن المجموع جعل الشئ خلفا عن نفسه وعن غيره (قوله خلف مطلقا) توضيحه ان الشافعى وكذا مالك قالا ان التيمم مبيح للصلاة لارافع للحدث لان التراب ملوث فى نفسه وانه طهارة ضرورية شرعت لضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن ذمته مع قيام الحدث كطهارة صاحب العذر فانها مبيحة للصلاة لارافعة للحدث وانها ضرورية لامطلقة وفرعا عليه مسئلتين احديهما عدم جواز تقديمه على الوقت وثانيتهما عدم جواز اداء فرضين بتيمم واحد اما الاول فلانتفاء العلة المجوزة له اعنى الضرورة واما الثانى فلزوال العلة لان ماورد

موروث اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق فى مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فليتأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا) اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحينئذ يثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل فى القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحياته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته وفى الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع



حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء فى اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعنى ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف حياته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفوه) اى المجروح (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان (اما) النوع (الثانى) يعنى العوارض المكتسبة اى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شانه فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جحودا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبى واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهرا اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار لسانى كما ان الجهل كالعلم جنانى فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه لجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار

---

ضرورة على خلاف القياس يقتصر على دفع الضرورة واجاب اصحابنا عن اصلهم الاول اعنى قولهم انه مبيح لا رافع اولا بانكم ان اردتم بكون التراب ملوثا كونه منجسا فهو ممنوع لان شرط التيمم كون التراب صعيدا طيبا وان اردتم به مجرد جعل البدن ملوثا ومتلطخا به فهو مسلم لكنه لا يلزم منه عدم كونه رافعا للحدث القائم بالبدن وثانيا بان اعتبار الحدث مانعية شرعية عن الصلاة لا يشكل معه اعتبار ان التيمم رافع للحدث لان ذلك المنع صار مرتفعا بالتيمم وارتفاع الاثر دليل على ارتفاع المؤثر لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم فان قيل لو كان التيمم رافعا للحدث كالماء لزم تغيره بالاستعمال كالماء فانه تغير بالاستعمال بسبب رفع الحدث قلنا الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع كيف وقد صرح فى المحيط ان التراب يصير مستعملا كالماء حيث كان فى صفة التيمم فان التراب الذى على يده يصير مستعملا بالمسح حتى لو ضرب يديه مرة ومسح بهما وجهه وذراعيه لا يجوز انتهى وثالثا بانه لو لم يكن رافعا للحدث لكان الحدث باقيا فيلزم اجتماع المبيح والمحرم وهو باطل وعن اصلهم الثانى اعنى قولهم انه طهارة ضرورية بان التيمم طهور حال عدم الماء بقوله عليه السلام التراب طهور المسلم وجعلت لى الارض مسجدا وطهورا فان المراد به كونه مطهرا والا لما تحققت الخصوصية لان طهارة الارض بالنسبة

مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب علم تفيده البراهين القطعية فتدبر (فديانته) اى اعتقاد يكافر (فى حكم لا يقبل التبديل) كعبادة الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيما) اى ديانته فى حكم (يقبله) اى التبديل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون (و) دافعة (للخطاب) اى دليل الشرع (فى حكم الدنيا) لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس (فيثبت) بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز بيعها ونحوها) اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح) لهم (نكاح المحارم) فيما بينهم (ان تدينوا به) اى اعتقدوا جواز النكاح (فيثبت به الاحصان) حتى ان وطئ فى ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنى فيحد قاذفه (وتجب النفقة) بذلك النكاح ايضا لصحته بذلك المعنى (ولا يفسخ) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين (الا بمرافعتهما) الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط اعلم  ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذى يعتمد على شرع فى الجملة قال شيخ الاسلام فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للارث فى دينه فلا يثبت سببا له فى اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم يعتمد على شرع (واما الربا فقد نهوا عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب الربا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق فى ديانتهم ايضا لقوله تعالى واخذهم الربا وقد نهوا عنه واستحلالهم الربا كاستحلالهم الزنا مع كونه محظورا فى الاديان كلها واشار الى الثانى بقوله (او استثنى من العهد) يعنى ان الربا مستثنى من عهودهم قال عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم فى حقه وبين الثانى بقوله (واما جهل كذلك) اى لا يصلح عذرا (لكنه) اى هذا الجهل (دونه) اى ادنى من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذى الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اى بصحة اطلاقها عليه تعالى وبزيادتها على الذات والخلاف فى زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى يقال له بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل فى الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدرى الذى يقال له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اى كجهل ذى الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور عنهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو ما دون الكفر وعدم خلود الفساق فى النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وموضع

الى سائر الانبياء ثابتة ايضا واذا كان مطهرا تبقى طهارته الى وجود غايتها اعنى وجود الماء او ناقض آخر فان قيل سلمنا ان موجب طهوريته افادة الطهارة الى وجود الغاية لكن الكلام ليس فيه بل فى بقاء تلك الطهارة المفادة به بالنسبة الى فرض آخر وليس فيما ذكرتم دليل عليه قلنا ان ثبت عدم بقائها بالمعنى وهو ان اعتبار طهارته ضرورة اداء المكتوبة مع عدم الماء والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها قلنا ان اردتم انها اعتبرت لضرورة المكتوبة الواحدة فقط فمنعناه بل الضرورة تحصيل الخيرات المشروطة بالطهارة مطلقا كيف وقد جوزتم النوافل الكثيرة بالتيمم الواحد فعلم ان اعتبارها عند عدم الماء لتحصيل الخيرات مطلقا وان اردتم غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه فان قيل قد ورد فى حديث مجاهد عن ابن عباس ان من السنة ان لا يصلى بالتيمم الا صلاة واحدة ثم يتيمم للصلاة الاخرى قلنا انه ضعيف متنا وسندا على ما صرح به الحافظ ابن حجر فى شرح البخارى فان قيل لو كان رافعا للحدث لما عاد بوجدان الماء ما لم يوجد سببه الحدث الجديد لان المرفوع معدوم والمعدوم لا يعاد قلنا الشرع اعتبر رافعيته عند عدم القدرة على الماء فالموجود من الحدث عند وجدان الماء هو الحدث الجديد لا المعدوم المرتفع والجواب عن قياسهم على طهارة صاحب العذر

استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثاني (كجهل الباغي) وهو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارئة (فيضمن) الباغي (باتلاف نفس العادل او ماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان يكون له) اي للباغي (منعة) اي شوكة وتظاهر (فيسقط الالزام) لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤاخذ بضمان ما اتلف منهما لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (محاربتهم) لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما يجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه فتأمل (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اي من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا حال قوله (وجرحهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلا سقوط الارث  من الطرفين) اي العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن (لو ادعى الباغي الحقية) بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرث بحال لان اعتقاده وتأويله ليس بحجة على العادل (ولا ضمان لماله المتلف) عطف على لا سقوط فان الدار لما كانت متحدة حقيقة لا حكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه لثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف لانه لو انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة (و) المثال الثالث (كجهل المخالف في اجتهاده الكتاب) الغير القطعي الدلالة والا فيكفر كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل بدون الوطئ على قول سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة المشهور (او الاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل يصلح شبهة) دارئة للحدود والكفارات (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) اي غير المخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع (او في) موضع (الشبهة) الاول (كجهل من اقتص بعد عفو شريكه) اي اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل (و) الثاني (كجهل من زنى بجارية امرأته او والده بظن الحل

---

ان طهارته قد وجدت مع ما ينافيها وهو سيلان الدم بخلاف التيمم اذا عرفت هذا فالشارح اشار اولا بقوله يرتفع به الحدث الى رد اصلهم الاول وبقوله الى غاية وجود الماء الى رد اصلهم الثاني لان ارتفاعه الى تلك الغاية يقتضي عدم كونه ضروريا ثم صرح بالاصل الثاني لهم عند نقل خلاف الشافعي وسكت عن تصريح الاول للاستغناء عنه فقوله مطلقا صار في مقابلة الاصلين المذكورين (قوله عن الماء الى التيمم) لو قال الى التراب لكان اولى وانسب لقول ابي حنيفة وابي يوسف من ان الخلفية في الآلة على ما سيصرح به الا انه قال الى التيمم امتثالا لظاهر النص المذكور حيث قال فيه فتيمموا بعد ذكر الماء (قوله والا لما كان خلفا) اي وان لم يكن حكم الخلف مثل حكم الاصل بل كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل يكون اصلا (قوله لم يكن خلفا) بل يكون اصلا لافادته حكما برأسه وهو الاباحة مع قيام الحدث (قوله موجود بكماله) فان التيمم لما لم يكن خلفا عن الوضوء عندهما بل الخلف هو التراب نفسه صار التيمم طهارة كاملة مثل الوضوء فلا يلزم بناء القوي على الضعيف في اقتداء المتوضئ بالمتيمم حتى لا يجوز اقتداؤه به (قوله فكان في زعمه الخ) هكذا وقع في النسخ بالفاء والاولى ان يكون بالواو وان يقول بدل قوله ففسدت وان صلاته فاسدة على

﴿ما وقع﴾

فلا حد عليه) فانه موضع الاشتباه فيصير شبهة فى درء الحد حتى تندرئ بها ولا يثبت النسب والعدة بها وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة فى الفعل وهو توهم ماليس دليل الحل دليله ولابد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانى يسمى شبهة الدليل وشبهة فى المحل وهو مايوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطئ جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لايجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل وهذا النوع لايتوقف تحققه على ظن الجانى لان المؤثر فى الاسقاط وهو الدليل لايتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا وبين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا فجهل مسلم) فى دار الحرب (لم يهاجر) الينا فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لومكث ثمه مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لايجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفى فى حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل فى نفسه (و) مسلم فى دارنا لكن (لم يبلغه الخطاب) لعدم انتشاره فى دارنا كما فى قصة اهل قباء فانهم اذ بلغهم تحويل القبلة وكانوا فى الصلاة استداروا الى الكعبة واستحسنه رسول الله صلى الله تعالى  عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس (وكالجهل من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من العبد بانه (مأذون) فانه لايصير وكيلا ولا مأذونا بدون العلم (حتى لا ينفذ تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولى لان فى الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لاتلزم فى حق المكلف قبل علمه فاولى ان لايلزم حكم العقد على غيره (وكجهلهما) اى الوكيل والعبد المأذون (بالعزل) من الموكل (والحجر) من المولى (حتى ينفذ) اى تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبته (وكجهل المولى بجناية العبد) فانه اذا جنى خطاء يخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف فى العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذرا لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع) اى بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم خفى لان صاحب الدار ينفرد ببيعها (ومنها السكر) وهو غفلة سرور وسببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله ولذا لايزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذى هو سببه اختياريا (وهو) حرام بالاجماع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او ملجأ (فيمنع كالاغماء) اى كما يمنع الاغماء (صحة التصرفات) من الطلاق والعتاق والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا (او) بطريق (محظور) وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف (فلا ينافى) هذا النوع من السكر (الخطاب) بالاجماع لقوله تعالى

ما وقع فى التلويح لان جوابه قوله واما اذا وجده هو قوله فلا يصح يعنى اذا وجد المتوضئ ماء يكفى لوضوء امامه وكان فى زعمه ان شرط الصلاة وهو الوضوء لم يوجد فى حق امامه وان صلاته فاسدة لايصح اقتداؤه (قوله فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم) لانه يلزم بناء القوى على الضعيف لان الخلف عندهما هو التيمم نفسه لا الآلة (قوله وان وجد المتوضئ ماء) لان وجدان المتوضئ ماء لايستلزم علم الامام بذلك الماء (قوله امكان الاصل اه) وقد تقدم ذكر مايتعلق بهذا فلا نعيده (قوله المركب من الروح والبدن) اختلفوا فى الروح والنفس الناطقة قيل هما متحدان واليه مال الشارح على ماسيصرح به حيث قال المسماة بالروح وقيل متغايران وقال ابن العربى والحق انهما متغايران ثم اختلف القائلون بتغايرهما فى تعريف كل منهما اما فى الروح فقيل هى النفس الداخل الخارج من الانسان وقيل هى جسم لطيف يحل فى جميع البدن وقيل هى الدم وقيل ان الاقوال فيها بلغت المائة حكاه القسطلانى وقال ابن بطال معرفة حقيقة الروح مما استأثر الله تعالى بعلمه بدليل قوله قل الروح من امر

يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلاة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب (فلا يبطل الاهلية) لان خطاب الشارع بناء عليها (فيلزمه الاحكام) كلها من الصوم والصلاة ونحوهما (وتصح تصرفاته) كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها (و) يصح (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى (لاردته) فلا تبين امرأته استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحد ان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود والقذف (او باشر سبب الحد) مطلقا بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثاني فلان السكران اذا باشر سببا هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد ﴿٤٥٤﴾ تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار (لا) ان اقر (بما يحتمله) اي الرجوع كاقراره بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر بشيء منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير (وحده) اي حد السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو (اختلاط الكلام) هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص (وزاد) الامام ابو حنيفة (لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء) يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يفرق بين الارض والسماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحدود ﴿الاجزاء﴾

(ومنها الهزل) فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي بل يراد بهما له عن افادة الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب (وهو ضد الجد) وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي ويرادفه التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح (وشرطه التصريح به) اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما هازلان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره في العقد) لانه او ذكر فيه لما حصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلان يعتقد الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط حيث شرط فيه (وهو لا ينافي الاهليتين) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به) يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب الاختيار والرضى (فالتصرفات اما عقائد) او اخبارات او انشاآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان

ربي فدل هذا على ان الروح المسئول عنه النبي عليه السلام هو الروح الانساني لا جبرائيل عليه السلام ولا عيسى عليه السلام ولا ملك يقوم وحده صفا يوم القيامة على ما ذهب اليه بعضهم وعلى ان السؤال عن حقيقته لا عن تحيزه وعدم تحيزه ولا عن قدمه وحدوثه ولا عن بقائه وعدم بقائه بعد انفصاله عن البدن على ما ذهب اليه بعضهم واما في النفس فهي عند القائلين بتجردها جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني انما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون داخلا فيه بطريق الجزئية او الحلول واليه ذهبت الفلاسفة والغزالي والراغب منا وجمع من الصوفية واختلفت فيها اقوال المتكلمين المنكرين لتجردها اختلافا كثيرا وقال ابن الراوندي منهم انه جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره وهذا قريب للقول الثاني في الروح وقيل انه قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل انه ثلاث قوى احداها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية والمختار عند الجمهور انها

القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والافعفسائية والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شئ او يدعى احدهما البناء والآخر عدم حضور شئ فشرع في بيان الاقسام الثلاثة وما يتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به) لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم الاية فلا يرد ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم (والاسلام هزلا يصح) يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان للرضى باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما في الاكراه لان الاصل في الانسان التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا) اى سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح اولا كالطلاق والعتاق او اخبارا شرعا ولغة كما



اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشئ بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيأ منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا (واما انشاآت فاذا احتمل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما (فاما ان يتواضعا) اى المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع (فان اتفقا على الاعراض) بان قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض (و) ان اتفقا

الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وقيل انها الاخلاط الاربعة وقيل انها اعتدال المزاج (قوله تعلق الخطاب بفعله) فيه بحث ذكرناه في الركن الثالث فارجع اليه (قوله انه قوة للنفس آه) وهذه القوة هي المرادة بما ذكره فيما سبق انه نور في بدن الانسان اه وقد ذكرنا باقي معانيه ثمه (قوله والمراد بالعلوم النظريات) لان الضروريات لا يتصور فيها الاكتساب (قوله او من النظريات المنتهية اليها) اى قطعا للتسلسل (قوله ولها قوتان) واعلم ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم الغيب وهي باعتبار هذه الجهة متأثرة مستفيضة عما فوقها من العقل الفعال وجهة الى عالم الشهادة وهي باعتبار هذه الجهة مؤثرة متصرفة فيما تحتها من الابدان ولا بد لها بحسب كل جهة من قوة ينتظم بها حالها هناك فالقوة التي بها تتأثر وتستفيض تسمى قوة نظرية وعقلا نظريا وهي مبدأ الادراكات لها والقوة التي بها تؤثر وتتصرف فيما تحتها تسمى قوة عملية وعقلا عمليا وهي مبدأ الفعل لها واستكمال النفس باعتبار القوة الاولى بتحصيل العلوم والادراكات النظرية وباعتبار القوة الثانية بارتكاب

(على بناء العقد عليه) اى الهزل والمواضعة (صار كخيار الشرط لهما) اى للعاقدين (مؤبدا) لوجود الرضى بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار (ففسد) العقد كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اى العقد الذي اتفقا على انه مبنى على المواضعة (احدهما) اى احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر الامام مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال (وان اجازاه في ثلاثة جاز لا ان اجاز) اى احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ) اى لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا (او اختلفا) في الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اى عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التي لم تتصل بالعقد (لا عندهما) لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن التلف ولان الاصل في العقد وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب

عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا الا ان احدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم بلا معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (واما) ان تواضعا (في قدر البدل) بان تواضعا مثلا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) تواضعا (في جنسه) بان تواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبرة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين) الوجه الاول الهزل في القدر والثاني الهزل في الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمه لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد وجدا في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف (وعندهما) العبرة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني و (بالمواضعة في صور) الوجه (الاول الا عند اعراضهما) اي ينعقد البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان  اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقي من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ) عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين الاقسام بقوله (فمنه ما لا مال فيه اصلا) كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر) صورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع بين الزوج وامرأته او بين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه علانية ولا يكون وقوع الطلاق والعتاق مرادهما وكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر (فذلك صحيح والهزل باطل) لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط بني على السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم التراخي والرد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (ومنه) اي مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فالهزل اما في الاصل) بان تواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم) ويجب مهر المثل للحديث السابق (او في قدر البدل) بان يتواضعا على ان يذكرا في العقد

الاعمال السنية واكتساب الاخلاق المرضية والاجتناب عما هو مذموم منهما شرعا او عقلا والقوة العملية تستمد عملها من القوة النظرية لان معرفة تلك الامور والتميز بينها اوم نظرية في الاغلب فيحتاج الى القوة النظرية بالضرورة ثم لكل من القوة النظرية والعملية اربع مراتب اما للقوة النظرية فعلى ما ذكره الشارح وفي قوله وترتيبها لاكتساب الكمالات اشارة الى ان الضروريات ليست كمالاتها معتدا بها لمشاركة الحيوانات العجم لها فيها بل جل كمالاتها المعتد بها هي الادراكات الكسبية للنظريات والحاصل ان القوة النظرية انما هي لاستكمال النفس الناطقة بكمال معتد به بتحصيل العلوم والادراكات النظرية ومراتبها في تحصيل هذا الاستكمال منحصرة في نفس الكمال واستعدادها له فنفس الكمال هو العقل المستفاد اعني مشاهدة النظريات والاستعداد له اما قريب وهو العقل بالفعل او بعيد وهو العقل الهيولاني او متوسط وهو العقل بالملكة فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى متقدمة على صيرورتها مخزونة بلا شبهة فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للعقل المستفاد مع تأخره عنه اجيب

الفين ويكون المهر الفا (فان اتفقا على الاعراض) عن الهزل والتلجئة على الظاهر (فالمهر الفان و) ان اتفقا (على البناء) على الهزل
(فالف) اما عندهما فظاهر كما فى البيع واما عند ابى حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البدل فى البيع وان كان
وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع بتصحيح الثمن بخلاف البدل فى النكاح فانه شرع
اظهار الخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل فى الجانبين للتوالد والتناسل (و) ان اتفقا على (ان لم يحضرهما شىء) من
الاعراض والبناء (او اختلفا) فى الاعراض والبناء (فقيل) المهر (الف) وهو رواية محمد عن ابى حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود
بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن (وقيل) المهر (الفان) وهو رواية ابى يوسف عنه قياسا على البيع (او جنسه) عطف على قوله
او فى قدر البدل اى الهزل اما ان يكون فى جنس البدل (ففى الاعراض) اى صورة الاتفاق على الاعراض (يجب المسمى و) فى صورة
الاتفاق على (البناء) يجب (مهر المثل) اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا
الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع عليه قد يسمى فى التسمية الزيادة وبخلاف
البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه ﴿٤٥٧﴾ لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و)
فى صورة الاتفاق على (عدم الحضور و)
فى صورة (الاختلاف) فى الاعراض
والبناء (روى محمد) عن ابى حنيفة (مهر
المثل) لان الاصل بطلان المسمى على
بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة
بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل المسمى لزم
مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه
(المسمى) قياسا على البيع (وعندهما)
اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما
من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة
فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم
ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم
التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اى
مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه
مقصودا) حتى لا يثبت بدون الذكر
(كالخلع ونحوه) يعنى الطلاق على مال والعتق عليه والصلح عن دم العمد (فالهزل لا فى الاصل او القدر او الجنس) كما اذا
خالع بطريق الهزل بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بينهما خلع او خالع على الفين مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة
دينار على ان المال الف درهم وكذا فى الطلاق على مال والعتق عليه ونحوهما (ففى) صورة الاتفاق على (الاعراض و) الاتفاق
على (عدم الحضور و) صورة (الاختلاف) فى الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجماعا اما عنده فلترجيح العقد على
المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان هذه التصرفات لا تحتمل الخيار كسائر
الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع
الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق فى ثلاثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع
والالف لازم (وكذا فى) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل فى ذلك فان قيل الهزل
وان لم يؤثر فى التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر فى المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق التبعية وفى ضمن
الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شىء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كونه
مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال فى النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته فى النكاح ليست

بان العقل بالفعل انما هو استعداد لاستحضار الكمالات متى شاء بعد تحصيله وهو
مقدم عليه لا لاستحصاله ابتداء كالاستعدادين السابقين فلا يتصور من حد قبل
العقل المستفاد مقدم فى الحدوث على العقل بالفعل ومؤخر عنه فى البقاء والنظر
الى هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الآخر فى الذكر على ما وقع فى بعض
الكتب والشارح نظر الى جهة بقائه فاخر عن العقل بالفعل (قوله لها القوة العملية
اولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع وثانيها تهذيب الباطن عن
الملكات الرديئة وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلى النفس
بالصور القدسية ولا يكون ذلك الا باعلام الحق ورابعها ما يتجلى له عقيب
اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة
فى جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا فى علمه (قوله خالية عن العلوم)
نوقش فيه بان النفس الناطقة لا تخلو عن ذاتها اصلا وان كانت فى ابتداء
طفوليتها ويمكن ان يقال المراد انها خالية عن غير ذاتها (قوله تشبيها لها

فى حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر (ويتوقف) وقوع الطلاق (على مشيئتها) اى ارادة المرأة الطلاق (عنده) لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع (وهو) اى الهزل (يبطل الابراء) اى ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اى تسليمها بطريق الهزل يبطلها (قبل طلب المواثبة) بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة (و) يبطل ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اى بعد طلب المواثبة (التسليم) اى تسليم الشفعة وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضى بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضى بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها) اى من العوارض المكتسبة (السفه) فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا لمعنيين احدهما اعم والآخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه ﴿٤٥٨﴾ لوخامة عاقبته وان كان مشروعا وهو خفة تعترى فرحا او غضبا فتحمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف العته فيتناول ارتكاب كل محظور ومحمودا باصله فانه البر والاحسان وان آل الى السرف والطغيان (وهو لا ينافى الاهليتين) اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله فى عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء فى الدنيا ابتلاء ويجازى عليه فى الآخرة (و) لا ينافى السفه ايضا (التصرفات) لانه اذا بقى اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه بقى اهلا لحقوق العباد وهى التصرفات بطريق الاولى (واتفق على منع مال من بلغ سفيها) لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الآية (الى الرشد عندهما) لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم (و) الى (سنه) اى سن الرشد (عنده) اى عند الامام فانما اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو خمس وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا اثنتان وعشرون وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يؤنس (ثم اختلف) اى بعد الاتفاق على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا (فى حجر من سفه بعد البلوغ) وهو منع نفاذ التصرف القولى (فمنعه مطلقا) اى لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء كان مما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ اولا لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهى بالتميز والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس فى ديون العباد وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق والنذور واليمين واقراره على نفسه باسباب العقوبات التى تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال (وجوزاه) اى الحجر (فيما يقبل الفسخ) ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة حقا له لدينه وللمسلمين اما الاول فلان غايته ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها عن المؤمن فى الاخرة من الله تعالى وفى الدنيا من

بالهيولى الاولى) يؤيد التسمية الثانية قيد الهيولى بالاولى لان الهيولى قد تطلق على الجسم اذا تركب منه جسم آخر كالسرير المركب من الخشب ولا يتصور خلوها فى نفسها عن الصورة لكونها ماخوذة معها فاحترز بالقيد المذكور عن هذا (قوله الخالية فى نفسها) انما قيد بنفسها لان الهيولى الاولى يستحيل خلوها عن الصور كلها فى الخارج الا انها فى حد ذاتها خالية عنها بمعنى انها اذا لوحظت من حيث هى هى تكون خالية عنها فى حد نفسها من الصور عينها ولا جزءها فان قيل فلم يقيد النفس الناطقة بنفسها حيث لم يقل خالية فى نفسها عن العلوم قلنا ان النفس الناطقة خالية مطلقا عن الصور العلمية باسرها فلا حاجة الى هذا القيد ولقائل ان يقول لا نسلم ذلك كيف انها لا تغفل عن ذاتها على ما مر (قوله بمنزلة استعداد الطفل للكتابة) وهذا الاستعداد ليس بحاصل لسائر الحيوانات اذ ليس لها قوة نظرية (قوله ثم اذا ادركت الضروريات اه) اشار بكلمة ثم الى ان ادراك الضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فلا بد له من شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح فى اختصاصه ﴿زمان﴾

المؤمن حسن وان اصر عليها واما الثانى فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه واتلافه يصير عليه لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا والجواب ان النظر له في دينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال عبارته اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج من عمرانات الوطن بقصد سير ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها سيرا وسطا (وهو لا ينافى الاهليتين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه سبب التخفيف) اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن مشقة ما اقلها الحرك وامتداده (مطلقا) اى سواء حصل المشقة اولا (بخلاف المرض) فان منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه ما لا يضره اى لا يوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم تتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذى يوجب المشقة (فيؤثر فى قصر ذوات الاربع) اى يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعى حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع ﴿٤٥٩﴾ كما فى الافطار واذا فات لزمه الاربع وقد مر تمامه فى مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فات فى السفر لا يقضى فى الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان ما يثبت فى الذمة لا يتغير بحال (و) يؤثر السفر ايضا فى (تأخير) وجوب اداء (الصوم) الى ادراك العدة من ايام اخر لا فى اسقاطه حتى اذا ادى يقع فرضا (لكنه) اى السفر (لكونه اختياريا) مكتسبا بالعبد غير موجب لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من غير ان تلحقه آفة (لم يحل الفطر لمسافر صام) اى اصبح صائما وهو مسافر (و) لم (يحل الفطر ايضا لمقيم (صام سافر فى رمضان) قيد للمسئلتين وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يسقط عنه ما تقرر وجوبه عليه (وان سقط الكفارة) لتمكن الشبهة فى وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر فى الذمة وهو السفر فانه مبيح فى الجملة (بخلاف المريض) اذا تكلف الصوم ويحتمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فيؤثر فى اباحة الافطار (ولا تسقط) الكفارة (اذا افطر المقيم) العازم على الصوم فى رمضان (ثم سافر) لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لا يجب عليه (واحكامه) اى السفر (تثبت بالخروج استحسانا بالاثر) وهو ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا وارخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا تثبت احكامه الا بعد مضى السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما روينا (وفى الاقامة قبل الثلاثة) اى قبل ثلاثة ايام ولياليها (لا يشترط موضعها) اى موضع الاقامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان فى غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلاثة دفع للسفر

بزمان معين وذلك الشرط هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات بيانه ان النفس الناطقة اذا استعملت بعد الفطرة آلاتها الظاهرة والباطنة اى الحواس الظاهرة والباطنة فى محالها وادركت بها الجزئيات وتنبهت لما بينها من المشاركات فى المباينات استعدت لان تفيض عليها من المبدأ الفياض صور كلية تجزم بنسبة بعضها الى بعض ايجابا او سلبا اما بمجرد توجه العقل اليها واما بالحدس او بالتجربة الى غير ذلك مما يتوقف عليه العلوم الضرورية وحينئذ فقد حصل لها التصورات والتصديقات البديهية التى هى مبادى العلوم الكسبية واستعدت بها لاكتساب النظريات استعدادا اكمل من الهيولانى (قوله اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم) فيه انه يشعر ان الدرجة الاولى اعنى مرتبة الهيولانى حاصلة فى البهائم ايضا وليس كذلك على ما صرح به السيد الشريف فى شرح المواقف (قوله فكلما كان البدن اعدل اه) اشارة الى ما ذكروه من ان استفادة القابل من المبدأ الفياض يتوقف على مناسبة بينهما وهذه قضية مشهورة يستعملونها فى مواضع كثيرة

وبعدها رفعه والدفع اسهل من الرفع (ومنها الخطاء) يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ماليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطأ ورفع عن امتى الخطاء وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان تؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا لوجود قصد ما اقله ترك التثبت والتاعد فى المكتسبة (وهو لا ينافيهما) اى الاهليتين لانه لا يخل بشئ من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا فى سقوط حق الله تعالى اذا صدر) الخطاء (عن اجتهاد) فلا يأثم المخطئ بعد بذل الوسع كما فى القبلة والفتوى (و) يصلح ايضا (شبهة فى) باب (العقوبة) من حدود قود (حتى) لو زفت غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته (لا يأثم) اثم الزنا (ولا يحد و) لو رمى الى انسان ظنه صيدا فقتله (لا يقتص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولا يأثم اثم القتل العمد وان اثم اثم ترك التثبت (وان لم ينفك) الخطاء (عن) نوع (تقصير) وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا (يوجب) الجزاء القاصر اعنى (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (ولا) يصلح عذرا (فى) سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فانه لو اتلف  مال انسان خطاء بان رمى الى شاة ظانا انها صيد او اكل مال انسان ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافى عصمة المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لا جزاء افعال كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل (ووجب الدية) من حيث انها بدل المحل ولذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل (لكن على وجه التخفيف) حيث وجبت على العاقلة فى ثلاث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما هو صلة لم تقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف (و) وجب (الكفارة) من حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة (ويصح طلاقه) اى طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق لا عند الشافعى لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفى لا يوقف عليه بلا حرج ولم يقم مقام القصد فى النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما يبتنى عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند خفائه وجوده وعدمه وعدم القصد فى النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر من البشاشة فى الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد فى النائم وعدم الرضى فى المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بتحقيقهما (وينبغى ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه) يعنى اذا جرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذه العين منك بكذا وقال الآخر قبلت مصدقا اياه فى خطائه ينبغى ان ينعقد بيعه يعنى لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد فاسدا (كبيع المكره) لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختيارى ويفسد لفوات الرضى (ومنها الاكراه) وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو نوعان) الاول (ما يعدم الرضى) وهو نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه يعدمه (او يفسد الاختيار)

ومن تلك المواضع ما ذكروه فى المزاج ان العناصر الاربعة اذا تصغرت وامتزجت وتماست بحيث تفاعل كل منها فى الآخر حتى انكسرت سورتها وخرجت عن كيفيتها المضادة واستقرت على كيفية متوسطة وحدانية يوجب ذلك ان تكون لتلك الكيفية المتوسطة نسبة الى مبدأها الواحد وهو العقل الفعال لان الواحد انسب للواحد ثم بسبب تلك النسبة تستحق ان تفيض على ذلك الممتزج صورة كما فى المعادن او نفس كما فى النباتات والحيوانات ثم كلما كان المزاج اعدل والى الوحدة الحقيقية اميل كانت النفس الفائضة عليها بمبدأها اشبه فى صدور الآثار الكثيرة عنها ثم لما كان مزاج المعادن بعيدا عن الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه من المبدأ حافظة لتركيب العناصر المتداعية الى الافتراق بمقتضى طباعها فقط ولما كان مزاج النبات قريبا منه اليه كانت النفس الفائضة عليه من المبدأ مبدأ لذلك الحفظ والاغتذاء والنمو والنماء وتوليد المثل ولما كان مزاج الحيوانات اقرب منه اليه كانت النفس الفائضة عليه مبدأ لما ذكر فى النبات مع الاحساس والحركات الارادية ولما كان

وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الاخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر (بان يكون) الاكراه (باتلاف النفس او) اتلاف (العضو) فان حرمته كحرمة النفس (ه) هذا النوع من الاكراه (هو الملجئ) اى الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و) الثاني (ما يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده (بان يكون) الاكراه (بحبسه او قيده او ضربه او نحوها) مما يوجب عما يعدم الرضى وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا يغتمون بالضرب او الحبس فالضرب الهين لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها لهم قال في المنار او لا يعدم الرضى وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول عد هذا قسما من الاكراه ثم القول بوجود الرضى فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضى ثمه (وهو) اى الاكراه (مطلقا) اى سواء اعدم الرضى وافسد الاختيار اولا (لا ينافيهما) اى اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ (و) الاكراه (لا) ينافي  (الخطاب) ايضا اى لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه (لا) ينافي (الاختيار) ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل ولو خفي له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به (وان افسده) اى الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه لما انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اى الاختيار الفاسد اختيار (صحيح) وهو اختيار الحامل (يرجح) اى الصحيح (على الفاسد) لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح (ان امكن) ترجيحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتي (والا) اى وان لم يمكن بان لا يصح نسبته الى الحامل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال كما سيأتي ايضا (بقي) الحكم (منسوبا الى) الاختيار (الفاسد) فالتصرفات الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (في الاقوال لا يصلح المتكلم) ان يكون (آلة لغيره) المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف ضار كانه فعله بنفسه و بقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فلما حمل عليه غيره بقي مقصورا عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار اصلا (فاقتصرت) الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اى على المتكلم (فان كان) القول (مما لا ينفسخ) اى لا يحتمل الفسخ (ولا يتوقف

مزاج الانسان اقرب الامزجة الحيوانية الى الاعتدال الحقيقي كانت النفس الفائضة عليه حافظة لتلك الآثار كلها مع التعقلات الكلية لان شدة المناسبة بالمبدأ تقتضي كثرة الاثار الفائضة منه عليه ثم لما كانت امزجة افراد الانسان مختلفة متفاوتة بحسب الفطرة كانت النفس الفائضة عليها مختلفة ايضا وباختلافها يختلف العقل الفائض عليها ايضا فتعذر العلم بان عقل كل فرد هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقدر الشارع تلك المرتبة باقامة البلوغ مقامه تيسيرا للامر علينا (قوله من المدركة) وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة (قوله اى العقل وحده) ارجعه الى مطلق العقل دون العقل بالملكة لان ما سيأتي من الاحكام من خواص مطلق العقل دون العقل بالملكة (قوله اى لان يكون محكوما عليه) اى لان يكون المكلف محكوما عليه والحاكم هو العقل على ما سبق في بحث الحاكم (قوله والا فان لم يشتمل) الاولى ان يقول والافتاح على ما وقع في المواقف او يقول اى وان لم يشتمل الى آخره على ما فسره السيد الشريف في شرح

على الرضى لم يبطل) ذلك القول والمراد حكمه (به) اى بالاكراه (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل
طلاق عتاق والنكاح ورجعة ❊ وعفو قصاص واليمين كذا النذر ❊ ظهار وايلاء وفيء فهذه ❊ تصح مع الاكراه عدتها عشر ❊
فان هذه التصرفات لاتحتمل الفسخ وتتوقف على الاختيار دون الرضى حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لاتبطل
بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلأن لايبطل بما لايعدم الاختيار وهو الاكراه اولى (فاذا اكرهت)
امرأة بوعيد تلف اوحبس (على قبول مال الطلاق) اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا
فقبلت ذلك منه وهي مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اى بدون لزوم المال عليها لانه
موقوف على الرضى ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال (واذا اكره) الرجل على تطليق امرأته (على مال يلزمان)
اى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لايمنعه واما الثاني فلانها التزمته طائعة بازاء ماسلم لها من البينونة (والا) اى وان
لم يكن مما لاينفسخ ولايتوقف على الرضى بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه (فسد) اى ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره
عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضى (كالبيع ونحوه) اى الاجارة وامثالها  (ولايصح) بالاكراه الملجيء اوغيره
(الاقارير كلها) اى من الماليات وغيرها
لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو
الوعيد (والافعال) بحسب الاكراه عليها
قسمان (بعضها كالاقوال) في عدم
احتمال كون الفاعل آلة للحامل
(فيقتصر) على الفاعل ولايتعدى الى
الحامل (كالاكل) فان الاكل بفم الغير
لايتصور حتى لا يرجع الى الحامل شيء
من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل
كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار
فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما
مايتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا
اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت
الروايات في ان الضمان على ايهما (و)
كذا (الزنا) فان الوطيء بآلة الغير لايتصور
فلو اكرهه عليه كان العقر على الزاني
لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (وبعضها لا) اى ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل ﴿والشرع﴾
آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة له تبديل محل الجناية اولا (فان لزم من آليته تبديل محل الجناية (اقتصر)
الحكم على الفاعل (ايضا) اى كما في الاقوال ولايتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه
بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم
بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على مايريده الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين في محل معين
فاذا فعل غيره كان طائعا لامكرها وله مثالان لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول
(كاكراه محرم محرما على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل
الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه (و) الثاني
وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو (الاكراه على البيع والتسليم) اى تسليم المبيع فيقتصر
التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم
من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع

المواقف (قوله دون الغائب) لان الله تعالى منزه عن التضرر (قوله
مستفادة من الشرع) اى فلا يصح القياس عليه فيما نحن فيه لان كلامنا
فيما لاشرع فيه (قوله بان حكم الاصل) اى المقيس عليه اعني
الاستظلال بجدار الغير الى آخره (قوله وحكم العقل فيه) اى في الاصل
المذكور (قوله ومرجعه الاباحة) اى فلا يصح تقابله بالاباحة (قوله
الان يشترط في الاباحة الاذن اه) اى فحينئذ لايلزم كون التوقف من قبيل
الاباحة لكنه يلزم كون المباح حكما شرعيا لاعقليا وكلامنا في الاباحة العقلية
لكن هذا اى لزوم كون المباح حكما شرعيا انما يتجه اذا اشترط في الاباحة اذن
الشارع واما اذا اشترط فيها اذن العقل فلا يتجه لانه حينئذ تكون الاباحة حكما
عقليا لاشرعيا (قوله اذ قد تبين بطلانها) اى بطلان ادلة الطرفين فانه ابطل
دليل الحظر بقوله اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب ودليل الاباحة
بقوله واجيب بان حكم الاصل اه (قوله فلا يعتبر ايمان الاول) حتى
لايعتبر ارتداده بعد توصيف الايمان (قوله محل امانته) وهو الدين المبين

والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك (والا) اى وان لم يلزم من آليته تبديل محل الجناية (نسب) الحكم (والى الحامل ابتداء) لا نقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ (كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فموجب الجناية) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) اى على الحامل (فقط) بلا مشاركة الفاعل فى ذلك الموجب فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا الاثم) فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل فى حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبديل ﴿٤٦٣﴾ محل الجناية لانها حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعة للمخلوق مع معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله (والحرمات انواع) لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها فى انها بمن تتعلق والى من تنسب شرع فى بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى انها تكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط اولا والثانى اما ان تحتمل الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما فى حقوق الله تعالى او حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا فشرع فى بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلاثة الاول (حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره واو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول فى ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه (والجرح) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان لطرف المؤمن من الحرمة ما لنفسه كانه قتل بلا اكراه (والزنا) فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زناء المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها فى ذلك لانه ليس فى التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الترخص فى جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها (و) الثانى (حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ) من الاكراه بان كان بالقتل او القطع (يبيحها) لانه قد استثنى من تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت فى الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو (فلو امتنع) المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل

والشرع الامين (قوله هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق) المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى (قوله لا كالملائك) بفتح اللام فان الملائكة كلهم اجسام نورانية خالية عن القوى الجسمانية (قوله الامانة المعروضة) واليه الاشارة فى قوله تعالى انا عرضنا الامانة (قوله لا يبقى معنى) لان سبب الشئ لا يكون ظرفا له (قوله يعنى ان الجنين قبل الانفصال) قال فى المغرب الجنين الولد ما دام فى الرحم قيل سمى بذلك لاستتاره وله ذمة صالحة للوجوب له من الارث والوصية وثبوت النسب له لا للوجوب عليه مما يضر من الحقوق حتى لا يجب عليه الثمن فيما اشترى وليه له واذا ولد فهو منفوس وله بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة للوجوب له وعليه لكونه نفسا مستقلا ولذا يقال له منفوس ويصير اهلا لهما حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكنه لما لم يكن اهلا للاداء لقصور عقله وضعف بنيته اختص واجباته بما يمكن الاداء عنه لان المقصود من الواجب هو الاداء فيما هو ممكن

(اثم ان علم) اى انه كان عالما بسقوط الحرمة (والا) اى وان لم يعلم سقوطها (فيرجى) ان لايكون آثما صرح به فى المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لوشرب الخمر باكراه غير ملجئ لايحد (و) الثالث (حرمة لاتسقط لكنها تحتمل الرخصة) اى لايحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد فى فعله مع بقاء الحرمة (وهى) اى الحرمة (اما فى حقوق الله تعالى) اى متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما (التى لاتحتمله) اى السقوط (كالتكلم بالكفر) اى بكلام يوجب الكفر فان الاكراه على حرام لاتسقط حرمته وهو ترك الايمان الذى هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان (او) فى حقوقه التى (تحتمله) فى الجملة (كالعبادات) فان الاكراه على ترك الصلاة مثلا اكراه على حرام لايحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لاتسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط فى الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) فى جميع ماذكر من امثلة



وذلك لان فى اجراء كلمة الكفر على اللسان فوات التوحيد صورة لامعنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة ومايتعلق بهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه فى النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد فى النفس وحق الله تعالى فى الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد هنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما (اذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا) لاعزاز دين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم او فى الاحرام (واما فى حقوق العباد) عطف على اما فى حقوق الله تعالى (كاتلاف مال المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة [illegible] والحرمة متعلقة بترك العصمة لاتسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لاتزول عصمة المال فهو حق [illegible] حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيد [illegible] لدفع الظلم لكنه لما لم يكن فى معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى (وحكمه) اى حكم هذا القسم من الحرمة وهى الحرمة المتعلقة بحقوق العباد (حكم ما فى حقوقه تعالى) اى حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها فى انها لاتسقط ولكنها تحتمل الرخصة بالملجئ كما سبق آنفا ﴿الخاتمة فى الاجتهاد﴾

لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد (وهو) فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى الاصطلاح (استفراغ المجهود) اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه (فى استنباط الحكم الشرعى الفرعى عن دليله) اللام فى الحكم للاستغراق اى كل حكم حكم عن دليل دليله

الاداء فهو واجب عليه والا فلا فوجب عليه من حقوق العباد الغرم والعوض المالية والصلة التى تشبه المؤون والاعواض كنفقة القريب والزوجة لاما تشبه الاجزية نحو الدية ولا العقوبات نحو القصاص والاجزية كحرمان الميراث بالقتل ولا الجزية ولا الغرامات السلطانية ولايقع طلاقه وعتقه ويجب عليه ما صح اداؤه منه من حقوق الله لاما لايصح اداؤه منه كما ذكره فى الكتاب وغير ذلك من الاحكام المذكورة فى الفروع (قوله جزاء الاحتباس الواجب عليها) ولهذا لم يجب عليه نفقة زوجته الناشزة وزوجته الصغيرة التى لم تصلح للجماع (قوله اذا لم يوجد التزام) اى بالقضاء او بالرضى (قوله ولهذا لايجب على النساء) يعنى لو قتلت امرأة رجلا خطأ لايجب عليها شئ من دية الرجل وانما تجب على عاقلتها والصحيح انها تدخل فى تحمل الدية مع العاقلة ويجب عليها حصة من دية الرجل كما فى قاضيخان (قوله وهو المطالبة بالعقوبة) الباء صلة المطالبة لا السببية وقوله وجزاء الفعل عطف على العقوبة (قوله وهو الذمة) الضمير راجع الى المحل (قوله فانه قاصر العقل كالصبى) لايخفى عليك

الخروج بكل الطاقة وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليحصل الظن بالمطلوب والفقه وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي او عقلي شرعي او غير فرعي وهذا التعريف على قول من لا يعتبر ... الاجتهاد كما هو الصواب ... في ان شاء الله تعالى وانما لم اقل استفراغ الفقيه المجهود كما قال البيوم لان ... الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه في تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه في تعريف الفقه (وشرط مطلقه) وهو المستقل بالمذهب كابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد رضي الله تعالى عنهم اجمعين وانما قيد بالمطلق لان المقيد يكفي الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها (ان يحوي علم الكتاب) اي القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا (بمعانيه لغة) اي افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة او تعلما (و) بمعانيه (شرعا) سواء كانت مفهومات الالفاظ او منوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع (و) ان يحوي علم (السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا (بمتنها) اي لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا (وسندها) اي طريق وصولها الينا من تواتر او غيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم (و) ان يحوي علم (موارد الاجماع) لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة (٣٠) (في) الفروع فهي طريق له في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك وامكن الآن سلوك طريقهم (و) ان يحوي علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول والمردود منها (وحكمه) اي اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم (على احتمال الخطأ) في ذلك الحكم فلا يجري في القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه احتمال الخطأ (فالمجتهد يخطئ تارة ويصيب) اخرى (خلافا للمعتزلة) فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا على ان الحكم (عند الله واحد عندنا ومتعدد عندهم) فان المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأي كل واحد منهما وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولا (انه لو لم يتعدد لكلف بغير المقدور) يعني ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدده لزم التكليف بما ليس في وسعهم (و) لهم ثانيا (ان الاجتهاد) في الحكم (نحوه) ... مثل الاجتهاد (في) امر



انه لم يذكر قوله كالصبي لكان اولى (قوله صحة الاداء من غير لزوم عهدة) حتى صح اداء الايمان بالاتفاق فاذا اقر وقع فرضا ولا يجب تجديده بعد البلوغ الا ان فخر الاسلام اثبت اصل الوجوب بلا وجوب الاداء لوجود سببه وهو حدوث العالم مع العقل ونفاه شمس الائمة وقال لا وجوب عليه اصلا نفس الوجوب او وجوب الاداء لكنه لو اقر صح اداؤه ووقع فرضا قالوا والاوجه ما ذهب اليه فخر الاسلام (قوله يحرج في الفهم بادنى عقله) هو من الحرج بالمهملة والباء للسببية (قوله لاول امره) لانه في اول امره عديم القدرتين فالتكليف يخالف الحكمة (قوله ولاول ما يعقل ويقدر) لان اول ما يعقل ويقدر عليه قاصر فلم يكلفه مرحمة له حينئذ (قوله لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه) اي فكذا يجوز ان يوضع وجوب ادائه قبل البلوغ بعذر الصبا حاصله ان الايمان لو اشتمل الضرر اما ان يكون مشتملا باعتبار وجوب ادائه او باعتبار نفس ادائه او باعتبار امر خارج عنه فان كان الاول فهو مسلم ولكن لم نقل به بل بسقوطه لانه يحتمل

(القبلة) يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم اجتهاد للمصلي في امر القبلة عند التباسها (والحق فيه) اي في امر القبلة (متعدد اتفاقا) فكذا هنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلولم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة قبلة لما ثؤدي فرض من اخطاء واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه (قلنا) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق) يعني لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لايجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلوكان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف (ولو تعدد لما فسد صلاة مخالف الامام عالما حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة المخالف لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلاته يدل على حقية مذهبنا (و) اما (عدم اعادة المخطئ للكعبة) صلاته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اي الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة التحري والى اي جهة كانت للراكب في النوافل وانما المقصود الجهة التي رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لابأس بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذا تغير الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقي حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم النسخ بالاجتهاد (وهو) اي



السقوط بعد البلوغ بعذر النوم ونحوه فيجوز ان يسقط قبله بعذر الصبا وان كان الثاني فهو ممنوع وحرمان الارث والفرقة مضافان الى كفر الباقي كما ذكر في الجواب الثاني وان كان الثالث فلا يضر كما بينه الشارح (قوله ولاحكم به عقل) هذا عند الماتريدية واما الاشاعرة فقد جوزوا العفو عن الكفر عقلا وان لم يساعده نقل على ماصرح به في شروح البزدوي وقد تقدم ذكره (قوله من الاجانب) اي صح بيعه بغبن فاحش من الاجانب بلا تغرير من الاجانب والاقاليم بغبن فاحش مع التغرير فاسد مطلقا (قوله ولايملكه الولي) اي لايصح بيعه بغبن فاحش من الولي ولو بلا تغرير منه (قوله على انه جعل اسما) اي لاصفة لان جمع فاعل صفة فاعلون لافواعل بل هو جمع فاعلة صفة مؤنث (قوله وهو العقل) اي التعقل (قوله فلا ينعدم) اي اسلامه لاينعدم بتبعية ابويه بان ارتدا (قوله بالاطلاق) متعلق بالجنون لا العبادات (قوله بناء الاسقاط على الاصالة اوالامتداد) يعني انه يبني الاسقاط على احد هذين الامرين ومحمد يبني على الامتداد فقط (قوله ولبس له) اي

الخلاف بيننا وبينهم انما هو (فى الشرعيات لا العقليات) كمباحث تتعلق بالذات والصفا
والنبوات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب فى العقليات (الا عند بعضهم) اى بعض ا
والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل لان المطل
بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو
فى اجتهاده (مصيب ابتداء) اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخط
(لترتب الحسنة) على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه السلام لعمرو بن العاص احكم
حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب على الخطاء من وجه لا يقال يجوز ا
الاجتهادية لا للاصابة فى الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد
آية بدر فلا اقل من ان لا يؤدى  الى الثواب (وقيل لا) اى ليس بمصيب ابتد

اى للامتداد (قوله وهو) اى الادنى (قوله وهو اليوم والليلة)
اى وظيفة الوقت وتذكيره اما باعتبار الخبر او باعتبار المضاف اليه فى المرجع
(قوله لانه) اى اليوم والليلة (قوله بان يصير الصلوات ستا) وذلك
يكون بدخول وقت السادسة (قوله ووظيفة الصوم) اعنى شهر رمضان
الآتى (قوله اضعاف الاصل) لان احد عشر شهرا اضعاف شهر رمضان
بذلك العدد (قوله فينبغى ان لا يعتبر بصوم احد عشر) لا يخفى عليك انه
لا يلزم من عدم اعتبار صوم احد عشر شهرا عدم اعتبار الجنون الذى وجد فيه
(قوله لانه مناف) متعلق بقوله انما جعل (قوله وليس لازما لماهية
الانسان) بل هو لازم لوجوده الخارجى كلزوم السواد للحبشى (قوله الاول
ان الفرض) اى عرض الاسلام (قوله روايتين متماكستين) ذكره
عند بيان تقسيم الجنون الى ممتد وغير ممتد (قوله كنفس وجوب الايمان)
الاولى ان يقول كوجوب نفس الايمان وهو التصديق كما قال فى مقابلة كوجوب
اداء الايمان (قوله لا لمتناول) اسم مفعول احترز به عن السكر فانه اختلال

وهواخ
الخطا
المذ
مطلق
والخط
وانتها
فى الا
المطلق
الاصوا
فى مف
تخلف
(لمانه
لما دل
ولو خذ
الكمال
وجه (

اى على الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الابذ
لخفاء دليله (الا ان يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بينا) فاخطاء المج
فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مس
مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن (وهو) اى الاجتهاد (لا يتجزأ) ام
لمن حصل له مناط فى مسئلة فقط هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا للعجز اولا اولا لزم
بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كالك فى بعض الاحك
غير تلك المسئلة كالعدم فى حقها والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لازمه لجواز ان يعترض
الادلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشوشه او استدعائه زمانا وعن الثانى انا

الجواز تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا يعلمه فى المحيط بالبعض يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم و فى المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل ولثانى ان كلا مما لا يعلمه يحتمل



كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به فى ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او بجمع امارا تها التى قررها الائمة وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع والتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير متجزئ (هو الصواب) المروى عن الامام لما مر فى حد الفقه ان الفقيه هو الذى له ملكة الاستنباط فى الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد الذى هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التى هى عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا و يجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعى فرعى عن دليله فلا ينافى ذلك صدور لا ادرى من المجتهد لما سبق ❊ قد رفع خيام الاختتام ❊ بعون الله الملك العلام ❊ عن نفائس عرائس الكلام ❊ التى رصعتها ماشطة العقل ببنان الافهام ❊ وكستها حلل البيان والاعلام ❊ ايدى العبارات والسن الاقلام ❊ ليلة الجمعة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمسين وثمانمائة

العقل آنا فآنا لمتناول وهو الخمر (قوله فما فى التلويح) يعنى انه جعل الذهول والسهو شيئا واحدا (قوله فتور غير طبيعى) يعرض هذا الفتور بسبب آفة وقعت فى القلب او فى الدماغ يتعطل بها القوى المدركة المتعلقة بالدماغ والقوى المحركة المتعلقة بالقلب عن افعالهما واظهار آثارهما (قوله والامامة) اى الامامة العظمى (قوله والدليلان اللميان) الدليل اللمى هو الاستدلال بالعلة على المعلول والمراد به ههنا هو قوله لانه اثر الكفر ونتيجة القهر اعتبر كلا منهما دليلا لميا مستقلا والدليل الانى هو الاستدلال بالمعلول على العلة والمراد به ههنا هو قوله ولان مجهول النسب اه وقوله وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه فان كلا من الاولين استدلال بالعلة على المعلول وكلا من الاخيرين استدلال بالمعلول على العلة (قوله المقر برق نصفه) اى اقر ان نصفه ملك لفلان وعبد له (قوله حيث لم يجعلا كحر) اى لو ضم الى ذلك المقر المقر آخر مثله لم يجعل النصفان كحر واحد يعنى لو كان نصف ذلك المقر رقيقا ونصفه الآخر حرا لكان ينبغى ان يجعل نصفه الحر مع النصف الحر من مقر آخر مثله ضم اليه كحر واحد فى قبول الشهادة لكنه لم يجز ذلك فلم يتجزأ (قوله فلا يرد) المورد منصور القا آنى شارح المغنى حيث قال قال محمد فى الجامع مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان يجعل كله عبدا فى شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له الا فى النصف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه حرا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كحر واحد فى الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها و فى جميع احكامه مثل الزكاة والحج والجمعة والحدود والنكاح فعلم منه ان الرق لا يتجزى و فى هذا الاستدلال نظر اذ لا تدل هذه المسئلة على عدم تجزى الرق لان الشهادة انما تقبل من حر كامل وهذا ليس بحر فلهذا لا تقبل شهادته وما ذكر من حديث الضم لا يتصور ههنا لان التكلم من النصف الشايع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرقيق فى الشهادة والاحكام لا ان يكون رقيقا انتهى (قوله فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى) الصواب ان يقول رقبة الرقيق حق الله تعالى فتأمل (قوله لعدم تناف بين المملوكية متعة والمالكية مالا) كان الاولى ان يقول لعدم تناف بين المملوكية مالا والمالكية متعة كما فى عبد تزوج امرأة باذن مولاه فلا حاجة الى قوله و بالعكس الا ان يكون ذكره مشاكلة

قد كمل طبع هذه الحاشية المرغوبة المنسوبة الى الفاضل المشتهر
بالازميرى * على مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول بحمده
سبحانه وتعالى * فى عصر من حضرة السلطان
ابن السلطان ﴿السلطان عبد العزيز خان﴾ لازالت
ظلال رأفته على مفارق العلماء وكافة الانام
* فى مطبعة الحاج محرم افندى البوسنوى *
يسر المولى مقاصده الدنيوى والاخرى *
وتصادف ختام طبعها فى اواسط
شهر رجب الشريف لسنة
خمس وثمانين ومائتين
والف

٢٢٢

٢٢

٤

